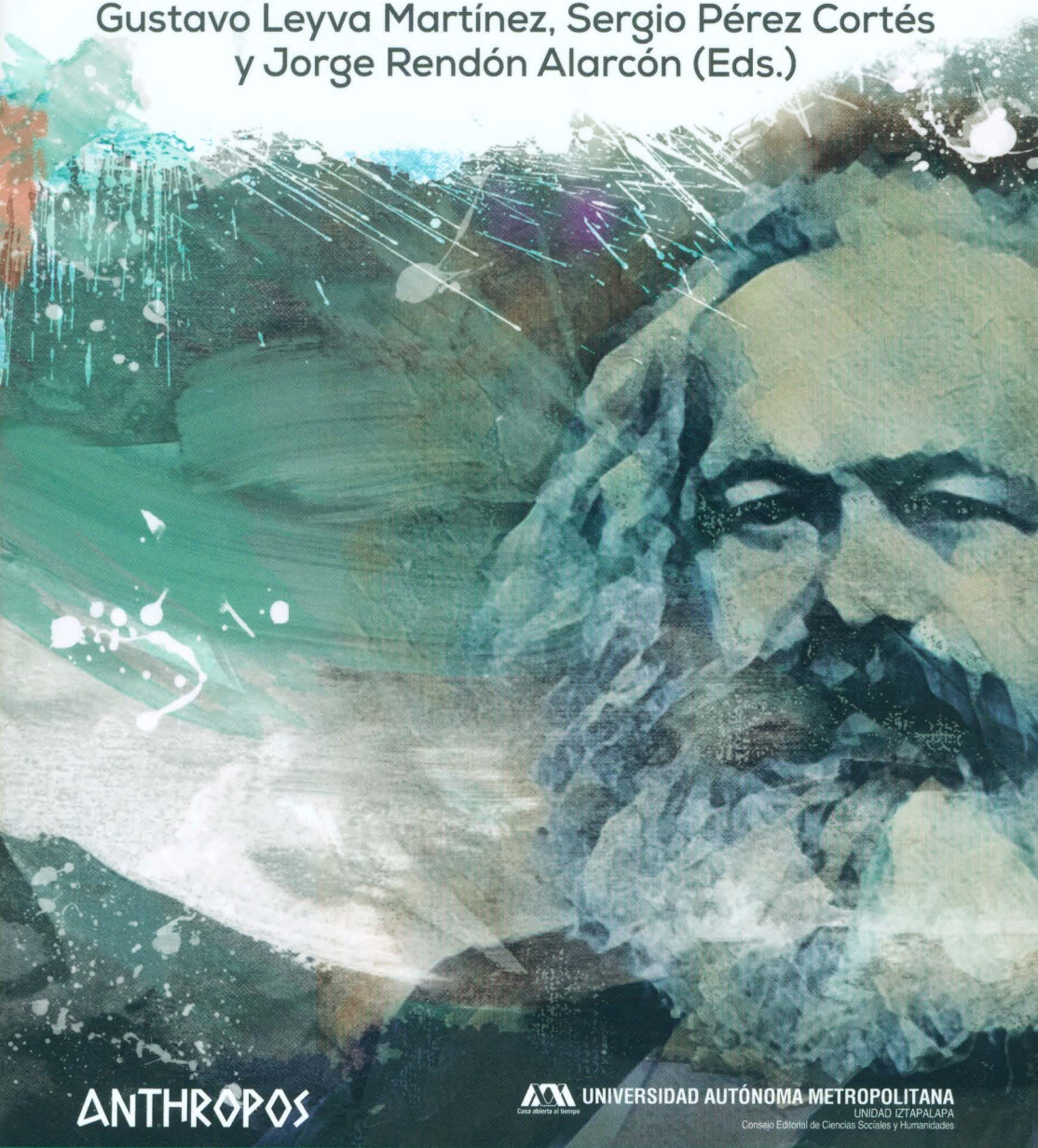
Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico

II. Recepción, conexiones, desdoblamientos, auto(crítica)

Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés
y Jorge Rendón Alarcón (Eds.)



ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA
Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAD
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

KARL MARX: EL HOMBRE, EL REVOLUCIONARIO Y EL TEÓRICO

II

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

110

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General
Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario General
José Antonio De Los Reyes Heredia

Coordinador General de Difusión
Francisco Mata Rosas

Director de Publicaciones y Promoción Editorial
Bernardo Javier Ruiz López

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector
Rodrigo Díaz Cruz

Secretario de unidad
Andrés Francisco Estrada Alexanders

Director
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Juan Manuel Herrera Caballero

Coordinadora General
del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades
Alicia Lindón Villoria

Comité Editorial de Libros
Pablo Castro Domingo (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
Pedro Castro Martínez (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
Sarah Corona Berkin (Universidad de Guadalajara)
Nora Nidia Garro Bordonaro (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
Alicia Lindón Villoria (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
José Manuel Valenzuela Arce (El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana)

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, para iniciar el proceso de arbitraje por sistema doble ciego a cargo de especialistas externos, en la sesión trimestral de Invierno 2019 celebrada el 22 de julio de ese año y quedó aprobado para su publicación el 19 de junio de 2020.

Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón (Eds.)

KARL MARX: EL HOMBRE, EL REVOLUCIONARIO Y EL TEÓRICO

II

RECEPCIÓN, CONEXIONES, DESDOBLAMIENTOS, AUTO(CRÍTICA)

Paulina Aroch Fugellie
Diana Fuentes
Jorge Galindo
Stefan Gandler
Stephanie Graf
Esteban Krotz
Gustavo Leyva
Francisco Javier Luna
Alejandro Nava Tovar
Margarita Olvera
Silvia Pappe
María Angélica Tamayo Plazas

ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA
Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades

KARL MARX: el hombre, el revolucionario y el teórico / Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón, eds. — Barcelona : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana, 2021. — 2 vols. ; 21 cm.— ISBN 978-84-17556-42-6. — ISBN UAM 978-607-28-2055-5
II: Recepción, conexiones, desdoblamientos, auto(crítica) / por Paulina Aroch Fugellie... [et al.]. — 2021. — 366 p. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 110). — Bibliografías. — ISBN 978-84-17556-44-0. — ISBN UAM 978-607-28-2057-9

1. Historia de la filosofía occidental 2. Filosofía social y política 3. Historia: teoría y métodos 4. Teoría y filosofía económicas 5. Marxismo y comunismo I. Leyva Martínez, Gustavo, ed. II. Pérez Cortés, Sergio, ed. III. Rendón Alarcón, Jorge, ed. IV. Aroch Fugellie, Paulina V. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México) VI. Título: Recepción, conexiones, desdoblamientos, auto(crítica) VII. Colección

Primera edición: 2021

© Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés, Jorge Rendón Alarcón y otros, 2021
© Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2021
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2021
Edita: Anthropos Editorial. Lepanto, 241. 08013 Barcelona, España
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855. Ex Hacienda San Juan de Dios
14387, Tlalpan. Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso
Colonia Vicentina, 09340 Iztapalapa. Ciudad de México, México
ISBN Anthropos: 978-84-17556-42-6 (Obra completa)
ISBN Anthropos: 978-84-17556-44-0 (Vol. II)
ISBN UAM: 978-607-28-2055-5 (Obra completa)
ISBN UAM: 978-607-28-2057-9 (Vol. II)
Diseño e ilustración de cubierta: Javier Delgado Serrano
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296
Impresión: Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.
Centeno 162-1. Col. Granjas Esmeralda. 09810, Ciudad de México

Impreso en México

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

ÍNDICE GENERAL

VOLUMEN I
MARX, LOS DIVERSOS ROSTROS DE UN LEGADO

ÍNDICE GENERAL 7

INTRODUCCIÓN, *por Gustavo Leyva, Sergio Pérez y Jorge Rendón* 11

MARX, EL HOMBRE

Marx, el hombre, el revolucionario y el teórico. Una semblanza, *por Sergio Pérez Cortés* 23

De las contingencias en la biografía de Karl Marx a la necesidad de una teoría marxista. Gareth Stedman Jones contra David Harvey, *por Bernardo Bolaños Guerra* ... 86

Trabajo y narrativa de vida. Hacia una comprensión revificada de la lucha de clases, *por Norma Hortensia Hernández García* 114

EL CAPITAL, INTERPRETACIÓN Y PROBLEMAS

Mercancía y capital, *por Carlos Oliva Mendoza* 133

La reflexión en la teoría de la forma del valor de Marx, *por Javier Balladares Gómez* 143

La importancia de la «quinta» redacción de *El Capital* (1868-1882) para la Filosofía de la Liberación, *por Gabriel Herrera Salazar* 166

Capital, crítica del valor y dialéctica de la destrucción de la persona, *por Enrique G. Gallegos* 190

Capitalismo contemporáneo, dinero y grandes empresas: una lectura en compañía de Marx, *por Gregorio Vidal* 215

Una cierta deriva de Marx: entre la moneda y la palabra, *por Marcos Alegría Polo* 235

PENSAR LA HISTORIA, PENSAR LA SOCIEDAD

Las *Notas etnológicas* de Marx: esbozos para una historia materialista dialéctica de la civilización occidental, *por Fernando Huesca Ramón* 259
La emancipación humana en la filosofía de la historia de Marx y Hegel. Una lectura en la perspectiva de Georg Lukács, *por Jorge Rendón Alarcón* 273
Los retos del marxismo en el siglo XXI, *por Enrique de la Garza Toledo* 294
Marx desde la perspectiva de Luhmann, *por Javier Torres Nafarrate* 305
De Marx a Honneth y vuelta atrás. Sobre la vigencia de la teoría marxiana para el análisis de las sociedades contemporáneas, *por Ricardo Bernal Lugo* 319
AUTORES 343
ÍNDICE DEL VOLUMEN I 349

VOLUMEN II
RECEPCIÓN, CONEXIONES, DESDOBLAMIENTOS, AUTO(CRÍTICA)

ÍNDICE GENERAL 7
INTRODUCCIÓN, *por Gustavo Leyva, Sergio Pérez y Jorge Rendón* 11

ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA

El *Manifiesto del Partido Comunista* como discurso de la modernidad futurista. Una lectura historiográfica desde la historia conceptual, *por Margarita Olvera* 21
Lecturas contemporáneas del *Manifiesto comunista*. El prólogo como reflexión, *por Silvia Pappe* 47
Marx entre la literatura y la historia. *El Dieciocho Brumario* y el materialismo histórico, *por Francisco Javier Luna* 74
Karl Marx y Gustave Flaubert: sobre las prestaciones inter-sistémicas entre ciencias sociales y literatura, *por Jorge Galindo y María Angélica Tamayo Plazas* 91
Invocaciones de Marx en una obra literaria del socialismo africano, *por Paulina Aroch Fugellie* 123

DESDOBLAMIENTOS Y (AUTO)CRÍTICA

Karl Marx y el problema de la existencia del Estado. La crítica de Hans Kelsen a algunas ideas de Marx sobre el Estado, *por Alejandro Nava Tovar* 157
El redescubrimiento marxista de la utopía en la primera obra de Ernst Bloch, *por Esteban Krotz* 173
«Sutilezas metafísicas y reticencias teológicas». La Teoría Crítica del mito y sus prefiguraciones en Marx, *por Stephanie Graf* 199
Karl Marx y sus dos conceptos de *ideología*, *por Stefan Gandler* 227
Enajenación y dialéctica en los confines de la comprensión de la crítica de Marx, *por Diana Fuentes* 246
Karl Marx y sus desdoblamientos: de la crítica de la abstracción y del fetichismo a la crítica de la razón, *por Gustavo Leyva* 259
AUTORES 359
ÍNDICE DEL VOLUMEN II 365

INTRODUCCIÓN

Son muy pocos los seres humanos que, después de su paso por la vida, dejan tras de sí una concepción profundamente transformada del mundo que encontraron. Karl Marx pertenece a este grupo excepcional. Después de él, las ciencias humanas, la filosofía y la conciencia general ya no pudieron ser las mismas. Es por eso que, con motivo del 200 aniversario del nacimiento de este gran pensador hemos creído necesario hacer un balance del impacto actual de su pensamiento en nuestro país. El resultado son los dos volúmenes que el lector tiene en sus manos.

La reflexión de Marx suele ser comprendida en el marco de una ambiciosa tentativa en la que se dan cita elementos que provienen lo mismo de la tradición filosófica del idealismo alemán —ante todo Hegel— que de la economía política desarrollada en Inglaterra —especialmente Smith y Ricardo— al igual que de la tradición democrático-radical de la Ilustración y el socialismo francés. En los textos de Marx se integran en forma lograda y altamente original las tres vertientes anteriormente mencionadas inaugurando, al mismo tiempo, una nueva forma de percibir, pensar y hablar sobre las sociedades modernas, describiéndolas, explicándolas y criticándolas en su violencia latente, en sus conflictos inmanentes, en sus tensiones irresueltas, en sus crisis recurrentes, en sus profundas desigualdades, en su indisoluble entrelazamiento entre progreso y dominación —tanto de unos seres humanos sobre otros como sobre la naturaleza—, en sus promesas no cumplidas y, a la vez, en su radical contingencia y, a pesar de todo, en su quizá oculta perspectiva de emancipación.

Los dos volúmenes que integran esta obra deben ser entendidos como el resultado de un esfuerzo colectivo e interdiscipli-

nario con motivo de la celebración del bicentenario del nacimiento de Karl Marx y tienen que ser leídos por ello como dos partes de una misma reflexión colectiva sobre la vida, obra y pensamiento de Marx y, a la vez, sobre su significación para poder comprender nuestro presente y elaborar dentro de él perspectivas de futuros posibles.

* * *

En este segundo volumen presentamos al lector una serie de ensayos divididos en dos grandes apartados. El primero de ellos lleva por título *Entre la literatura y la historia* y el segundo, *Desdoblamientos y (auto)crítica*. El primero de ellos se abre con un trabajo de Margarita Olvera que lleva por título «El *Manifiesto del Partido Comunista* como discurso de la modernidad futurista. Una lectura historiográfica desde la historia conceptual». En él su autora comienza por destacar la importancia y las implicaciones históricas, políticas, ideológicas e intelectuales del *Manifiesto* redactado por Marx y Engels, ofreciendo una lectura historiográfica que aporte herramientas conceptuales para comprender adecuadamente su recepción en el complejo entrecruzamiento de diversos pasados, presentes y futuros. El trabajo de Olvera está atravesado por la firme convicción de que la recepción de esa obra de Marx y Engels en nuestro presente se inscribe en un horizonte en el que los lectores, provistos ahora de un conocimiento de las consecuencias teóricas y políticas de ese escrito, buscan comprenderlo en el interior de su propio presente. En una línea análoga se desarrolla también la reflexión ofrecida por Silvia Pappe en «Lecturas contemporáneas del *Manifiesto comunista*. El prólogo como reflexión». En efecto, también Pappe está convencida de que las lecturas que se hacen de Marx en el presente presuponen lecturas y críticas, lo mismo que malentendidos y enmiendas, del pensamiento de Marx que se mueven el amplio espectro delineado por expectativas utópicas e interpretaciones dogmáticas. Leer a Marx hoy en día es, pues, leer e insertarse en una diferenciada historia efectual. Ello vale especialmente para el *Manifiesto del Partido Comunista*, texto que Pappe aborda desde cuatro distintas perspectivas abiertas por otras tantas ediciones de esa obra seminal, a saber: la de Eric Hobsbawm, la de Marshall Berman, la de Gareth Stedman Jones y, finalmente, la de Slavoj Žižek. En cada una de estas interpretaciones se delinea una estructura temporal compleja que se inte-

rroga al mismo tiempo por el análisis del pasado que el texto de Marx y Engels propone al igual que por su evaluación y experiencia del presente lo mismo que por su proyección y promesa de futuro.

En «Marx entre la literatura y la historia. *El Dieciocho Brumario* y el materialismo histórico», Francisco Javier Luna, por su parte, se propone analizar *El Dieciocho Brumario* (1852) de Marx en un doble plano irremisiblemente enlazado, a saber: por un lado, el plano narrativo y, por el otro, el plano metodológico. Más específicamente, Luna busca determinar el valor epistémico de las narrativas —y de la literatura y el arte en general— analizando la manera en que en esa obra de Marx se integra en forma práctica un elaborado instrumentario conceptual que permite elucidar cuestiones centrales como la referida a la libertad más allá de todo determinismo mecánica al igual que la relacionada con la radical indeterminación del futuro. Jorge Galindo y María Angélica Tamayo vuelven también sobre la relación entre la ciencia social y la literatura en «Karl Marx y Gustave Flaubert: sobre las prestaciones inter-sistémicas entre ciencias sociales y literatura». Así, recurriendo al concepto de *prestación* proveniente de la teoría de sistemas, Galindo y Tamayo analizan las relaciones existentes entre la ciencia y el arte tomando como eje las formas en que Karl Marx y Gustave Flaubert hablan de la sociedad en sus respectivas obras. De este modo, Galindo y Tamayo encuentran una gran variedad de «préstamos» literarios en la obra de Marx así como un realismo presente en la literatura de Flaubert, señalando, al mismo tiempo, algunos elementos comunes en sus respectivas críticas a la sociedad de su tiempo. Sin embargo, y esto es decisivo, las «prestaciones» analizadas no significan sin más una desaparición de las diferencias entre la ciencia social y la literatura, pues, como lo demuestran Galindo y Tamayo, existen límites claros e insuperables entre una y otra. El primer apartado de este volumen se cierra con un sugerente trabajo de Paulina Aroch Fugellie que lleva por título «Invocaciones de Marx en una obra literaria del socialismo africano». En él su autora analiza la apropiación del pensamiento de Marx por parte del pensador y estadista Tanzano Julius Kambarage Nyerere, uno de los máximos exponentes del anticolonialismo y del socialismo en África. De acuerdo a Aroch, Nyerere ofrece una traducción histórico-pragmática del marxismo al contexto africano que vio en el socialismo una tradición que no era en

modo alguno exterior a la historia y a las tradiciones africanas, sino que se encontraba ya presente en ellas.

El segundo de los apartados que integran este volumen lleva por título *Desdoblamientos y (auto)crítica* y comienza con un interesante trabajo, «Karl Marx y el problema de la existencia del Estado. La crítica de Hans Kelsen a algunas ideas de Marx sobre el Estado», en el que Alejandro Nava se interroga sobre la presencia (o ausencia) de una concepción del Estado en el pensamiento de Marx. En efecto, Nava recuerda con razón que una de las vertientes de interpretación de la obra de Marx ha defendido la tesis de la contingencia histórica del Estado debilitando con ello la viabilidad del orden institucional en el pensamiento político marxista. Nava opondrá a esta interpretación la crítica que Hans Kelsen presenta en sus escritos políticos al defender la idea de la necesidad del Estado como orden jurídico. Nava despliega así un importante debate entre ambas tesis mostrando las consecuencias negativas que ha tenido el desprecio por la normatividad del derecho y del Estado para una cierta concepción marxista del Estado.

Esteban Krotz nos ofrece, por su parte, un análisis muy diferenciado de la idea de utopía en su texto «El redescubrimiento marxista de la utopía en la primera obra de Ernst Bloch». Krotz está convencido de que la función central de la utopía ha sido siempre la del cuestionamiento del mundo existente mediante la confrontación de sus aspectos más negativos con una propuesta alternativa. Krotz constata así la singular paradoja de que han sido precisamente el surgimiento y consolidación de las ciencias sociales que produjeron una refutación y un rechazo de la tradición utópica europea. Ahora se trata más bien de repensar la utopía y su función en el presente. Es para ello que Krotz recurre al pensamiento de Ernst Bloch, más específicamente a *El principio Esperanza* (1954-1959) y *Experimentum mundi* (1975), y al esfuerzo de este pensador por recuperar la tradición utópica y elevarla al concepto en el marco general de la obra de Marx, reconstruyendo los momentos por los que transcurrió este decurso y examinando la relevancia de sus resultados desde la perspectiva actual en Latinoamérica.

Stephanie Graf explora el vínculo de Marx con la reflexión desarrollada por otro pensador que inspiró en buena medida a la Teoría Crítica: Walter Benjamin. En efecto, en su ensayo «"Sutilezas metafísicas y reticencias teológicas". La Teoría Crítica del

mito y sus prefiguraciones en Marx», Graf caracteriza el proyecto filosófico de Walter Benjamin como una crítica al mito que comprende al capitalismo como un contexto de vida en el que se han reactivado a las mismas fuerzas míticas que la Ilustración había intentado previamente desterrar. Entendido inicialmente como el dominio de la heteronomía sobre los seres humanos, el mito y la crítica a él aparecen tratadas por Benjamin en *El origen del drama barroco alemán* obra en la que se plantea una genealogía de la subjetividad burguesa como una forma subjetividad imbricada irremediablemente con en el mito, y en la obra inconclusa de los *Passagen-Werk*, en la que se presenta una topografía de un espacio (en este caso, una ciudad: París) y de un tiempo (en este caso una época histórica: la Modernidad) y se analiza la forma en que una y otra son representadas tanto por el sujeto individual como por el sujeto colectivo: sea como fantasmagoría o como ensueño, como prefiguración de un mundo distinto o bien como pesadilla. La crítica al mito será proseguida por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* para mostrar cómo el mito, al buscar introducir un cierto orden e inteligibilidad en un caos incomprensible, constituye ya un paso hacia la Ilustración en la que, a su vez, reaparece el entrelazamiento indisoluble con el poder del mito en la pretensión de un dominio absoluto de la naturaleza y la sociedad por medio de la razón.

El trabajo de Graf remite sin duda al que ha sido uno de los problemas centrales en la reflexión de Marx, a saber: el de la ideología y su relación con la dominación. Es precisamente de ello que se ocupa Stefan Gandler en «Karl Marx y sus dos conceptos de *ideología*». En su ensayo Gandler presenta el doble concepto de ideología de Marx centrándose particularmente en sus textos relacionados con la crítica de la economía política (ante todo el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* y el apartado sobre «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», en la segunda edición del tomo primero de *El Capital*) y, más específicamente, con los conceptos de *cosificación*, *fetichismo* y *apariencia objetiva* desde los cuales puede desarrollarse un concepto de ideología en el marco de una reflexión sobre la posibilidad del conocimiento y de la crítica a la sociedad capitalista. Es este mismo horizonte de problemas el que aparece retomado por Diana Fuentes en «Enajenación y dialéctica en los confines de la comprensión de la crítica de Marx». Fuentes focaliza su atención sobre la teoría enajena-

ción y su potencial explicativo, mostrando el modo en que el análisis de la enajenación presentado por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* reaparece en *El Capital* en el marco de una teoría dotada de un dispositivo conceptual más elaborado y preciso que permite comprender adecuadamente la estructura y dinámica de las sociedades modernas. Así, con ayuda de la teoría del valor y de conceptos como fuerza de trabajo, plusvalor, etc., al igual que de dispositivos categoriales como los suministrados por la ley general de acumulación capitalista y la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, reaparece la teoría de la enajenación en el marco de un dispositivo argumental y teórico más elaborado que permite comprender con mayor precisión tanto las escisiones producidas por el capitalismo en las sociedades modernas como la irracionalidad que caracteriza a este sistema como un todo.

Este apartado —y, con él, este volumen— se cierra con un trabajo que lleva por título «Karl Marx y sus desdoblamientos: de la crítica de la abstracción y del fetichismo a la crítica de la razón». En este ensayo su autor trata el análisis y la crítica de la abstracción y del fetichismo de la forma de la mercancía en el discurso de Marx en el primer volumen de *El Capital*, así como el modo en que uno y otra fueron continuados y ampliados por pensadores posteriores a lo largo del siglo XX. Ello tiene que ver con una serie de problemas analizados con ayuda de conceptos que son centrales en la crítica de Marx al capitalismo como los de fetichismo, extrañamiento, ideología y, en general, con el sentido y función de la crítica al capitalismo. Todo ello remite, de acuerdo al autor, a la relación que mantiene la crítica al capitalismo con la crítica a la razón y a la Modernidad en su conjunto. Es así que, en un primer momento, se busca reconstruir el análisis que Marx ofrece en el primer capítulo del primer volumen de *Das Kapital*, para, posteriormente, ocuparse del modo en que ese análisis fue proseguido y desarrollado tanto por Georg Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), especialmente en el ensayo *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, como por Alfred Sohn-Rethel. Al final de este trabajo se realizan algunas consideraciones orientadas a suministrar una comprensión más adecuada de la crítica a la abstracción y al fetichismo de la mercancía planteadas por Marx al igual que de su desarrollo y problemas.

* * *

El lector sin duda habrá percibido la gran variedad de puntos de vista contenidos en nuestro libro. Hemos creído conveniente preservar tal diversidad con la idea de que Marx insistió siempre que su teoría no debía ser considerada un dogma, sino una exploración teórica abierta. No obstante, todos estos trabajos tienen algo en común: ellos expresan la insatisfacción con la situación presente, la aspiración a alcanzar un mundo más acorde con los conceptos de libertad y dignidad humana que hemos alcanzado; en breve, todos se proponen alcanzar, mediante la razón, una sociedad transformada. Y por ello Marx les sirve de inspiración. Lo que nos parece irrenunciable de su teoría es que muestra que la forma de sociedad actual no es más que un momento transitorio, pasajero, y de ningún modo la forma eterna e imperecedera que algunos pretenden. Marx no inventó desde luego la libertad humana, pero mostró que ésta es irrestricta. Los trabajos aquí reunidos expresan que los seres humanos no se conforman con su horrible situación y buscan transformarla: lo lograrán, tarde o temprano. Cualquiera que sea esta forma futura, estará teñida de un modo u otro por el legado de Marx.

Una obra de las dimensiones y amplitud temática de ésta no podría haber sido escrita sin las aportaciones realizadas por todas y todos los colegas que aceptaron participar en este proyecto. Tampoco lo habría sido sin la lectura y señalamientos realizados por las y los evaluadores anónimos que, con sus críticas, sugerencias y observaciones, contribuyeron a enriquecerla y a mejorarla. Tampoco habría sido posible, desde luego, sin el generoso apoyo institucional por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana. Deseamos agradecer también expresamente la invaluable ayuda que nos ofrecieron Ariadna Alva Torres y Yared Elguera Fernández en la organización formal del libro, en la homogeneización de sus citas y en su unificación bibliográfica. A todas estas instituciones y personas les reiteramos nuestro profundo agradecimiento.

GUSTAVO LEYVA
SERGIO PÉREZ
JORGE RENDÓN

Fráncfort del Meno y Ciudad de México, julio de 2020

ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA

EL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* COMO DISCURSO DE LA MODERNIDAD FUTURISTA. UNA LECTURA HISTORIOGRÁFICA DESDE LA HISTORIA CONCEPTUAL

Margarita Olvera
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco

> El texto de la historia no está nunca concluido por completo, ni está nunca fijado definitivamente por escrito.
>
> HANS G. GADAMER
>
> Hay documentos que compendian sentido, abren el tiempo y generan experiencia.
>
> REINHART KOSELLECK

Introducción

El *Manifiesto del Partido Comunista* (MC) es uno de los documentos de cultura más importantes de los últimos dos siglos. El alcance de sus implicaciones históricas, políticas, ideológicas e intelectuales está fuera de duda, al igual que su carácter canónico como *texto* en la cultura occidental moderna. En este trabajo nos proponemos una lectura historiográfica del MC, que aporte elementos conceptuales para entender su recepción como un proceso complejo que involucra —y seguirá involucrando— el entrecruce de distintos pasados, presentes y futuros. Para ello tomamos como ejes centrales la distancia en el tiempo que media entre su enunciación, y su recolocación en un horizonte contemporáneo presentista; la disociación entre las expectativa de futuro previstas en este documento y sus resultados; la importancia de los conceptos colectivos (historia, revolución, crisis) en la articulación de su propuesta de futuro, así como la pregunta por la pertinencia contemporánea de su transmisión/recepción en un contexto conmemorativo por parte de comunidades e instituciones académicas. Esta última cuestión es particularmente relevante porque es en el horizonte de un ciclo de rememoración de un autor, de su obra y de los textos que la integran, que

nuestras comunidades abren la posibilidad de lecturas contemporáneas que, como tales, se benefician del conocimiento de las consecuencias y efectos teóricos, conceptuales y práctico-políticos que Marx y el marxismo han dejado a través de no menos de 170 años de *historia efectual* (Gadamer, 1987: 370-373).

Esta historia es producto, en buena medida, del estatus del MC como discurso escrito: se ha mantenido estable y fijo en su letra, sin por ello dejar de cambiar con el tiempo, como ocurre con toda fijación escrituraria (Chartier, 1992: 25). Esto significa que sus receptores actuales, están situados en horizontes espacio-temporales en los que tienen conocimiento de las consecuencias de los proyectos que orientó y que, por lo tanto, lo reciben en función de preguntas que buscan, no sólo conocer un espacio de experiencia histórico-social que les antecede, sino también qué puede darles a comprender este documento de su propio presente.

A poco más de diez años de la crisis global de 2008 (y otra en marcha en 2020), y habiéndose cumplido ya sesenta de la Revolución cubana y treinta de la caída del Muro de Berlín, cabe preguntarse bajo qué modalidades de observación historiográfica de las diferencias pasado/presente es posible leer hoy el *Manifiesto comunista* como documento de cultura, y qué preguntas contemporáneas es pertinente formular como lectores adscritos a una disciplina, una institución, una comunidad de conocimiento, a sus reglas de procedimiento. Pero también a mundos vitales en los que surgen problemas práctico-políticos de diverso signo y que, como sociedad, no tenemos claro cómo resolver: la asimetría libertad/desigualdad; la exclusión y la pobreza; las relaciones individuo/grupo en contextos alta diferenciación societal; los regresos defensivos a pasados de diverso signo frente a las consecuencias de la globalización; la dificultad para establecer conexiones pasado/presente que orienten expectativas de futuro razonables y asequibles, principal aunque no exclusivamente. Sabemos bien que lejos está el MC de contener respuestas a estas cuestiones pero, sin duda, aporta valiosos insumos intelectuales para pensarlas con un mínimo de distancia, en particular, el papel que asigna a la crítica como reflexión negadora y su capacidad para imaginar futuros.

Es importante señalar que nuestro ejercicio de lectura parte, no de la posición de un saber experto ni sobre Marx, ni sobre el marxismo, sino del horizonte acotado de una línea de investiga-

ción orientada al estudio de la historia de las ciencias sociales en México que ha buscado integrar la reflexión conceptual con la observación empírica, y que se ha concentrado en el estudio de liderazgos, formación de instituciones y acervos de conocimiento escriturarios, así como en el análisis de procesos de transmisión y recepción intergeneracional de legados intelectuales, cambios conceptuales, desconocimientos, olvidos y conmemoraciones institucionales (Moya y Olvera, 2011).

1. **Sobre los puntos de partida**

La perspectiva que orienta este escrito integra elementos de las perspectivas hermenéutico-fenomenológicas de la teoría sociológica, con las procedentes de la teoría de la historiografía contemporánea vinculada a los aportes del llamado giro lingüístico y de la historia conceptual. Sus contribuciones posibilitan un deslinde de la idea de que el saber sobre el pasado está contenido directamente en las fuentes y, en su lugar, asumen la imposibilidad de conocerlo al margen de una mediación entre las coordenadas temporales de los procesos, acontecimientos o legados intelectuales que investigamos, y las nuestras como observadores *posteriores* (Moya y Olvera, 2016: 133-134). Permiten también reconocer que, como observadores situados en un presente determinado, formamos parte de una intersubjetividad en el tiempo que asocia a predecesores, contemporáneos y sucesores en una cadena atravesada por un amplio espectro de acervos de conocimiento fijados lingüísticamente, así como por formas diferenciadas de experimentar el tiempo histórico. Todo esto condiciona el tipo de preguntas que hacemos a un espacio de experiencia pasado que, como tal, está ontológicamente cerrado y concluido pero siempre abierto a su reinterpretación y recolocación en otros tiempos, dando lugar a una producción continua de *nuevos* pasados (Schütz, 1972; Ricoeur, 1997).[1]

Lo anterior significa reconocer, por una parte, que no existe un acceso al pasado que no esté mediado por la distancia tem-

1. Al respecto véase en esta obra de Schütz el capítulo sobre el mundo de los antecesores; el planteamiento de Ricoeur sobre este problema se elabora, en esta obra temprana, en función de la hermenéutica del distanciamiento y su relación con el presente.

poral que separa al observador, de aquello que selecciona como objeto de investigación y reinterpretación; por otra, que las herramientas que utiliza para ello son inescindibles de los lenguajes conceptuales que atraviesan la investigación. En particular, la historia conceptual como método y como campo de investigación historiográfico, abre la posibilidad de estudiar las distintas formas de enunciación de la experiencia histórico-social en relación con los acontecimientos y procesos que la hacen posible. Esta perspectiva aporta dos elementos fundamentales para una investigación historiográfica atenta a las relaciones entre las realidades histórico-sociales y su enunciación discursiva: la distinción entre palabras y conceptos, por un lado, y la reflexión sobre la experiencia de la temporalidad como base para desentrañar los múltiples contenidos semánticos de los conceptos, por otro.

En este sentido, Reinhart Koselleck (1993 y 2012) introduce una clara diferencia ente palabras y conceptos; los contenidos semánticos de una palabra, corresponden al contexto o situación en la que es enunciada, en tanto que los conceptos son necesariamente plurívocos. Una palabra se vuelve concepto cuando condensa una pluralidad de experiencias históricas y múltiples estratos de significado. En términos práctico-políticos, una palabra deviene concepto cuando comienza la *lucha* por su significado, particularmente cuando su uso se extiende a determinados grupos, partidos o colectividades, en el sentido de que sin él ya no es posible entenderse (Moya y Olvera, 2015).[2] Se puede comprender, de esta forma, que Koselleck plantee que los conceptos son tanto *indicadores* de determinadas experiencias históricas, como *generadores* de nueva experiencia. Ejemplos de ello, serían categorías fundamentales del lenguaje sociopolítico de la modernidad, como historia, progreso, desarrollo, estado, revolución, crisis y otros que acompañados del sufijo «ismo», como liberalismo, socialismo, comunismo, totalitarismo, fascismo, se usaron como conceptos de movimiento, de expectativa y de ac-

2. Esta dimensión del lenguaje conceptual puede constatarse en el uso que en el MC se hace de las distinciones entre literatura socialista y comunista, o bien, entre proletarios y comunistas. Hay aquí un campo de tensión semánticamente articulado, del que se desprenden oposiciones, proyectos y orientaciones práctico-políticas. Claramente Marx y Engels no están enunciando un discurso fundamentado en meras palabras, sino en conceptos como registros e indicadores de un tipo específico de experiencia histórica acumulada, pero también, como productores potenciales de nueva experiencia futura.

ción que orientaron proyectos, dieron lugar a intervenciones en el mundo por parte de múltiples actores y que produjeron consecuencias y efectos a lo largo del tiempo, independientemente de que coincidieran o no con sus intenciones (Koselleck, 1993: 350 ss.; 2012: 29-30).

Todo concepto contiene significados acumulados a lo largo del tiempo que proceden de las diferentes experiencias histórico-sociales de las que es indicador y factor; tal acumulación es resultado de una especie de criba, en virtud de la cual algunos significados se pierden y otros se ganan. Es decir, no estaríamos hablando aquí de una acumulación aditiva en la que todo se conserva, sino de un proceso complejo que integra dimensiones diacrónicas y sincrónicas que resulta en un entramado semántico que incluye una variedad de «capas» estratificadas y sedimentadas, resultado de la dialéctica entre repetición e innovación, entre lo recibido del pasado y las expectativas de futuro que tienen grupos y sociedades en cada presente. Esta dimensión de la historia conceptual está profundamente vinculada con la reflexión sobre la distancia que separa las expectativas humanas, de la realidad de la historia efectual. Dicho en los términos propuestos, por autores como Paul Ricoeur (2003), de la inevitable brecha que el paso del tiempo abre entre teoría de la historia y acción.

Asumir que los conceptos moldean la experiencia histórica, no significa que ésta se reduzca a aquéllos. Los procesos, acontecimientos y estructuras profundas en las que cristaliza, no mantienen una relación de identidad con la conceptuación con la que se busca hacerla inteligible, pero sin ella, no se le puede explicar ni comprender. Con esto queremos señalar que examinar un documento como el MC tomando como eje su estatus como «portador» de un tipo específico de fijación lingüística de experiencia histórico-social y como discurso escrito que ha sido, en distintos presentes, formador de expectativas de futuro, no implica necesariamente una posición logocéntrica. No estamos aquí sosteniendo que la realidad se pueda reducir al lenguaje. En este sentido, la historia conceptual encabezada por Reinhart Koselleck, se deslinda de algunos aspectos de la hermenéutica gadameriana que dificultan el acceso a la vinculación del lenguaje con la realidad extralingüística (Koselleck y Gadamer, 1997: 69), abriendo con ello una vía relacionar historia social e historia conceptual. Así, como afirma Koselleck, sostener

la relevancia de la conceptuación no supone ningún *a priori* sobre el enfoque, la escala o la perspectiva de una investigación. Ésta puede centrarse en elementos no lingüísticos, como acciones, intenciones, proyectos; puede ordenarse en función de las condiciones sociales, económicas, culturales, antropológicas, o bien, en las disposiciones objetivas o subjetivas. Pero una vez establecido un registro, las preguntas de la investigación, sus insumos y resultados, se ordenan siempre lingüísticamente (Koselleck, 2012: 40).

Lo anterior significa que toda tradición intelectual, perspectiva, propuesta teórica, conceptual y/o política llega a sus destinatarios, sean o no los previstos inicialmente, bajo la forma de discursos escritos referidos a realidades y espacios de experiencia pasados, que siempre son desbordados por éstas.

2. **La distancia histórica como condición de posibilidad de la comprensión-actualización del *Manifiesto comunista***

La resignificación contemporánea de los legados intelectuales de las disciplinas histórico-sociales por parte de sus comunidades de practicantes, está adscrita a la historicidad misma, por lo que no existe una visión ex-céntrica y atemporal desde la cual puedan recolocarse (Durán, 2016). La reinterpretación de una obra, un autor, una herencia intelectual debe, en consecuencia, asumirse como una operación historiográfica de segundo grado que está atravesada por dos horizontes espacio-temporales: el correspondiente al encadenamiento pasado-presente-futuro del tiempo de la enunciación original, por una parte, y aquel al que está adscrito el «observador» en su propio presente. La distancia temporal que media entre uno y otro, no es un obstáculo epistemológico, sino la condición misma de la comprensión de un universo escriturario (Gadamer, 1987: 351); por otro lado, la posibilidad de reinterpretación de una obra, de un texto, depende del tipo de estímulos intelectuales y práctico-políticos que proceden, sin duda, de una *realidad extratextual posterior* a la del presente de la enunciación original, cuya fisonomía no coincide con lo imaginado o proyectado por los actores. El examen del MC planteado aquí, tiene como estímulo intelectual la conmemoración de los 200 años del nacimiento de Karl Marx. Historiográficamente, en consecuencia, el primer elemento en que la

lectura contemporánea debe reparar, es justamente la relación de posterioridad del observador/lector con el MC como *documento de cultura* que, en un ciclo conmemorativo, gana nuevamente potencial de recepción, en principio, por lo menos en el contexto de dicho ciclo.

Un texto entendido como la marca material de un espacio de experiencia pasado, sólo se vuelve documento en función de las preguntas del observador, puesto que de otro modo, la propuesta de sentido que contiene no puede abrirse a lectores que no son sus destinatarios originales (Ricoeur, 1997: 48-49). Esto no supone abolir la asimetría documento/realidad histórico-social, ni la disolución de la temporalidad del MC en las coordenadas del observador contemporáneo, como se señaló antes. Únicamente significa el reconocimiento de la distinción entre el tiempo histórico al que está adscrita la enunciación y fijación escrituraria de este documento, y la de sus múltiples recepciones en una amplia gama de «presentes». Desde una perspectiva historiográfica, en consecuencia, toda lectura y recolocación del MC forma parte de un encadenamiento en el tiempo del que la propia lectura que tratamos de hacer aquí, es únicamente una minúscula parte del eslabón más reciente. Es posible tener la certidumbre, en este sentido, de que nuestros hipotéticos sucesores conmemorarán, en 2048, cuando nuestro presente sea para ellos pasado, los doscientos años de este documento de una forma práctica y teórica necesariamente distinta. Bajo estas consideraciones, es posible argumentar que el MC como documento de cultura es, no un conjunto de enunciados constatativos, sino un texto provisto de sentidos y contenidos semánticos acumulados a lo largo de su historia efectual, esto es, a través de su transmisión/recepción/recolocación en tiempos y espacios distintos a los correspondientes a sus primeras lecturas (Iser, 1987: 124).

Es necesario señalar, así sea de forma esquemática, que el potencial de resignificación de un discurso como el contenido en el MC procede, en buena medida, de la autonomía semántica que le aporta la fijación escrituraria. El paso del discurso oral al discurso escrito permite que una propuesta de sentido atraviese tiempos y espacios distintos, para llegar a comunidades de lectores indeterminadas. El estatus que tiene el MC como discurso escrito lo abre, potencialmente, a cualquiera que sepa leer y, en paralelo, establece la posibilidad de explicarlo y comprenderlo más allá de la hermenéutica de la intencionalidad. Es decir, en-

tenderlo en un espacio dialógico-comunicativo que relaciona el mundo del texto con el mundo del lector (Ricoeur, 1997: 52).

Así pues, una lectura *actual* del MC se ubica, necesariamente, en un amplio arco temporal atravesado por múltiples traducciones, ediciones, geografías, formatos, soportes materiales, olvidos, desconocimientos, conmemoraciones, transmisiones y recepciones por parte de un amplio espectro de comunidades de lectores. En cada presente implicado, la reinterpretación está marcada por formas diferenciales de articulación de los vínculos entre pasado, presente y futuro. En conjunto, esto constituye el entramado de la *historia efectual* del MC a lo largo de un eje temporal que toca tramos correspondientes a tres siglos: XIX, XX y XXI. En distintos momentos de cada uno de ellos, las variaciones entre el espacio de experiencia (pasado) y el horizonte de expectativas (futuro) ha condicionado las modalidades diferenciadas de transmisión y recepción que ha tenido. Por ejemplo, en la primera recepción del MC (1848) su contenido discursivo, su propuesta teórica y práctico-política ganó pertinencia coyuntural porque parecía «coincidir», dicho esquemáticamente, con el curso de los acontecimientos revolucionarios en Europa. Sin embargo, poco después quedó claro que las revoluciones de 1848...

> [...] no tuvieron el éxito previsto. El cartismo y el socialismo proletario no triunfaron en Inglaterra, Alemania no llevó a cabo su revolución burguesa, la Revolución francesa produjo [...] el Segundo Imperio, mientras que los «pueblos sin historia» de Europa oriental demostraban en la práctica la existencia de una lógica histórica más compleja y discontinua de lo que había previsto la teoría inicial [Stedman Jones, 1980: 286].

Esta experiencia frustrada condicionó un estrechamiento del espacio de transmisión/recepción del MC que duraría varios lustros, como señala Hobsbawm en su célebre introducción a este documento en la conmemoración de los 150 años de su publicación:

> En la década de 1850 y comienzos de la siguiente, nadie habría pronosticado un futuro notable para el *Manifiesto*. Un impresor alemán publicó de manera particular una pequeña nueva edición, probablemente en 1864, y otra, también reducida, apareció en Berlín en 1866, lo que hizo de ella la primera efectivamente

> publicada en Alemania. Entre 1848 y 1868 no parece haber habido traducciones al margen de una versión sueca [...] y una inglesa en 1850 [...]. Ambas versiones desaparecieron sin dejar huellas. Hacia mediados de la década de 1860, virtualmente nada de lo que Marx había escrito en el pasado estaba ya en circulación [Hobsbawm, 2017: 13].

La existencia o inexistencia de ediciones, traducciones, transmisiones y recepciones de un texto, son claros indicadores del grado de significación que tiene en distintos tiempos y espacios. Lo que podemos observar aquí, retroactivamente, es el inicio de un proceso de *ausencia de transmisión*,[3] condicionado por la diferencia entre los pronósticos práctico-políticos del MC y la realidad de los resultados a los que condujo el curso real de los acontecimientos de 1848.

Esta carencia de difusión y lectura terminaría, para abrir un nuevo ciclo de recepciones, hacia el último tercio del siglo XIX, con el ascenso de un movimiento obrero que se consideró portador de un potencial revolucionario y que se constituyó, en los hechos, en un receptor masivo, no sólo del MC, sino de una buena parte de las obras de Marx (Hobsbawm, 1980: 296-297). Fueron estos años de un futurismo optimista dentro del movimiento obrero en Europa, que consideró que era posible construir a corto plazo una nueva sociedad.[4] El valor teórico y programático de los aportes de Marx y Engels en el MC, fue uno de los ejes articuladores del ascenso y expansión del *marxismo* como guía teórica e ideológica del movimiento obrero europeo en ese período. La tarea de hacer asequibles los textos de Marx corrió a cargo de Engels entre 1883 y 1895, es decir entre los doce años que median entre la muerte de uno y otro. En este período aparecieron al menos «75 ediciones del *Manifiesto* en quince lenguas» (Hobsbawm, 1980: 296), junto con reediciones, publica-

3. Ausencia que, en sentido estricto, forma parte del inicio de lo que historiográficamente consideramos la *historia efectual* del Manifiesto Comunista.

4. Este optimismo futurista, en realidad, fue todo un horizonte de época que atravesó lo que hoy la teoría social tipifica como «modernidad temprana», en oposición a la «modernidad tardía» y que atravesó una amplia gama de proyectos políticos, actores e instituciones. Un ejemplo temprano de este futurismo en los clásicos de la teoría social, lo encontramos en Augusto Comte, que a partir de la idea de progreso, imaginó desde los años veinte del siglo XIX un futuro necesariamente mejor al pasado y al presente, al que se llegaría bajo la dirección de los *sabios europeos*.

ción de obras inéditas o incompletas, etcétera. Esta labor editorial permitió que el movimiento obrero de filiación marxista, tuviera acceso a los trabajos de Marx, favoreciendo el fin del ciclo de carencia de recepción y desconocimiento que tuvo el MC después de 1848.

En su *Prefacio a la edición inglesa de 1888*, cinco años después de la muerte de Marx, el propio Engels registra el cambio de experiencia que siguió a las derrotas de 1848:

> En efecto, los principios del *Manifiesto* se han difundido ampliamente entre los obreros de todos los países [...]. Así pues el propio *Manifiesto* se situó de nuevo en primer plano. El texto alemán había sido reeditado, desde 1850, varias veces en Suiza, Inglaterra y Norteamérica. En 1872 fue traducido al inglés en Nueva York [...]. La primera traducción rusa, hecha por Bakunin, fue publicada en la imprenta del *Kolokol* de Herzen en Ginebra, hacia 1863, la segunda, debida a la heroica Vera Zasúlich vio la luz también en Ginebra en 1882. Una nueva edición danesa se publicó [...] en 1885, apareció una nueva traducción francesa en *Le Socialiste* de París en 1886 [Engels, 2017: 55].

Engels continúa el recuento del itinerario editorial del MC, para concluir que era ya «...la obra más difundida, la más internacional de toda la literatura socialista, la plataforma común aceptada por millones de trabajadores desde Siberia hasta California» (Engels, 2017: 56). En ello veía Engels indicadores indudables de que la revolución socialista y la emancipación de toda la sociedad era una meta asequible, no sólo por necesidad histórica, sino porque el proletariado estaba constituyéndose en un sujeto revolucionario que podría acelerar el inevitable fin del capitalismo y la consecuente revolución postulada en el MC cuarenta años antes. Revolución como categoría política que, a sus capas semánticas iniciales, procedentes de la astronomía, había agregado las correspondientes a su uso como movimiento de retorno típico de su uso político en el siglo XVII, para recolocar los estratos de significado procedentes de la experiencia de ruptura radical que significó la Revolución francesa (Leyva, 2010: 665-667). En 1848 la revolución gana el significado de necesidad histórica y el estatus de agente histórico, simultáneamente.

Sabemos bien que estas expectativas se vieron frustradas y que, ya en los comienzos del siglo XX, no fue en la Europa capitalista donde dio inicio una revolución social, sino en Rusia, un

estado feudal y que, además, no se planteó como una revolución democrático-burguesa, sino directamente como una revolución socialista. A pesar de los avatares y rupturas de esta experiencia, todavía en 1938 León Trotsky pudo celebrar los noventa años del MC desde una situación en la que pensó que coincidían históricamente experiencia y expectativa:

> ¡Es difícil creer que el centenario del *Manifiesto del Partido Comunista* esté a sólo diez años de distancia! Este panfleto, que desplegó más genio que ningún otro en la literatura mundial, nos asombra aún hoy por su frescura. Sus secciones más importantes parecen escritas ayer; sin duda alguna, los jóvenes autores (Marx tenía 29 años, Engels 27) fueron capaces de mirar hacia el futuro con mayor profundidad que ninguno antes de ellos, y tal vez que ninguno después [...]. La concepción materialista de la historia, descubierta por Marx poco antes de la publicación del *Manifiesto* y aplicada con consumada habilidad, ha resistido cabalmente la prueba de los acontecimientos y los golpes de la crítica hostil: constituye en la actualidad uno de los instrumentos más preciosos del pensamiento humano. Todas las demás interpretaciones del proceso histórico han perdido totalmente su significado científico... [Trotsky, 1973: 290].

Casi sesenta años después de esta entusiasta rememoración, al cumplirse 150 años de la publicación del MC (1998), las consecuencias del fin de la Guerra Fría y la evidencia del profundo alcance global de la moderna sociedad capitalista, marcaron el crecimiento exponencial de la diferencia entre la experiencia histórico-social, y las esperanzas de futuro contenidas en el MC, con lo que se redujo el alcance de su transmisión/recepción por parte de nuevas generaciones de lectores, frente a los cuales perdió significación teórica y práctico-política. Para ganarla coyunturalmente, como es bien sabido, en los comienzos de la primera década del siglo XXI, en el contexto de la crisis global de 2008.

Los ejemplos anteriores de recepciones diferenciales en distintos horizontes temporales, permiten identificar problemas historiográficos que pueden hacerse inteligibles, o al menos tematizarse, si acudimos a la reflexión que la historia conceptual ha hecho sobre los vínculos entre experiencia y esperas de futuro. Todo proyecto teórico y/o práctico-político, en el momento de su enunciación y fijación escrituraria, está saturado de expectativas y, en consecuencia, tiene un bajo grado de experiencia.

Asimismo, a medida que con el paso del tiempo orienta proyectos, da lugar a acciones y produce resultados y efectos en el mundo práctico, va acumulando experiencia y reduciendo su grado de expectativa. En términos de la historia conceptual, Reinhart Koselleck (2012) plantea al respecto que a un alto coeficiente de expectativa le corresponde un bajo grado de experiencia y viceversa. Esto quiere decir que cuanto más reducido sea el contenido de experiencia de un proyecto, mayor será la espera de futuro que se deriva de él.

No es ocioso mencionar que una regularidad de la experiencia histórico-social, es que con el transcurso del tiempo, se va abriendo una separación entre los planes y previsiones humanos, y la realidad de sus efectos, por lo que no existe identidad entre proyecto y consecuencias de la acción (Koselleck, 2012; Ricoeur, 1997). En el mejor de los casos, un proyecto puede acercarse a sus metas, pero nunca coincidir plenamente con ellas.

3. **Presentismo y conmemoraciones. El horizonte de la reinterpretación contemporánea del *Manifiesto comunista***

Un saber sobre la distancia entre lo proyectado y lo realmente sucedido, sólo lo puede aportar la observación retroactiva del espacio de experiencia, misma que lleva las marcas seleccionadoras de su presente. El observador ha de plantearse el problema de la identidad de su propio tiempo y su diferencia respecto del tiempo al que están adscritos sus objetos, para procesar reflexivamente los acervos intelectuales que analiza y de los que, también, es legatario de una u otra manera. A ello se refiere Gadamer cuando plantea que un privilegio del hombre moderno, es el acceso a la conciencia del propio tiempo y que ésta, en tanto registra la diferencia entre distintos horizontes temporales puede considerarse como *específicamente histórica* (Gadamer, 2000: 41).

Bajo este registro de análisis, podemos comprender por qué la lectura/recepción del MC en el horizonte de la modernidad futurista del siglo XIX, fue necesariamente distinta de la que es posible hacer en contextos que -—como los de las sociedades en las que vivimos en calidad de contemporáneos— están atravesadas por una experiencia del tiempo que Hartog ha conceptuado en términos de un régimen de historicidad *presentista* que, al devaluar la autoridad del pasado y retirar la confianza en el fu-

turo, dificulta la formación, la acumulación[5] de conocimiento y la comprensión de nuestras sociedades más allá de un registro sincrónico (Hartog, 2007: 134-135). Vivimos bajo condiciones societales en las que las distinciones entre los tres tiempos se han hecho borrosas, en las que la percepción de la temporalidad humana tiende al autocierre en el instante y la atención se recorta a lo reciente, debilitándose con ello una noción de perspectiva con potencial de asociar pasado, presente y futuro.[6] Esto explica, al menos en parte, que la continuidad misma de nuestras sociedades esté puesta en duda, al igual que la de nuestras disciplinas e instituciones de conocimiento.

La erosión de los procesos de aprendizaje, de acumulación y de transmisión social y cultural, producto de la aceleración como modalidad dominante de la experiencia del tiempo, condiciona el que se debiliten las líneas genealógicas que ligan a los contemporáneos con el mundo de los antecesores, por una parte, y con el hipotético mundo de los sucesores, por otro. Esta intersubjetividad en el tiempo que, en los años treinta del siglo XX, la fenomenología de Alfred Schütz (1972) pudo aún concebir como un encadenamiento intergeneracional que aseguraba la continuidad histórico social, es hoy puesta en duda en la experiencia del tiempo presentista.[7] El aumento de la velocidad a la que se introducen cambios en la vida social hace que la experiencia anterior sea percibida *a priori* como irrelevante, en una medida indudablemente mayor que en la modernidad temprana.

Así, se tiende a cuestionar toda autoridad, se cree comenzar de cero, se percibe la innovación como carente de estructuras de repetición y los procesos de anudación de las relaciones pasado, presente y futuro se desgastan. En consecuencia, se fracturan

---

5. Acumulación, no en un sentido aditivo, sino como un espacio de experiencia intelectual que integra múltiples capas a través del tiempo, potencialmente disponibles para su reinterpretación selectiva en distintos presentes.

6. No sobra señalar que esta percepción se abre paso, en independencia de que, en términos de experiencia histórico-social, lo que Hans-Georg Gadamer llamó *historia efectual*, continúa generando y acumulando consecuencias, tengan conciencia o no los actores. En otras palabras, ni la historicidad ni la historia efectual quedan abolidas por la percepción.

7. Cuando hablamos de presentismo, nos referimos a una experiencia del tiempo *predominante*, no única. De hecho, el presentismo coexiste con formas de experimentar la temporalidad, en buena medida de corte compensatorio, que se centran en la dilación, la demora y la búsqueda de contrapesos a la aceleración.

las cadenas de transmisión intergeneracional de conocimiento, recrudeciendo la percepción de un presente autocontenido como la estructura fundamental de las situaciones de acción en los mundos vitales. Esto alcanza también los mundos hiperespecializados de la observación, en los que los énfasis sincrónicos dificultan el conocimiento de legados que, como la obra de Marx y el MC en particular, contienen aún un potencial de producción de nuevas preguntas que actualicen sus posibilidades de recepción por parte, sobre todo, de nuevas generaciones de lectores.

Una consecuencia de la experiencia presentista del tiempo que no podemos obviar aquí, es que pareciera que podemos despedirnos de un saber racional sobre la historia, para sustituirlo compensatoriamente por modalidades de relación con el pasado de corte afectivo, no cognitivo, como la memoria, el patrimonio, la museificación, el regreso idealizado a tradiciones de diverso signo, o la nostalgia. De ahí que, en muchas ocasiones, el reconocimiento de los saberes acumulados dependa de ciclos conmemorativos en los que, así sea de modo efímero, se reconocen herencias y se valora críticamente lo recibido de los antecesores, con la finalidad de identificar qué elementos de dichos legados tienen aún valor heurístico para nuestras disciplinas.

Por todo lo anteriormente expuesto, asumimos que una reinterpretación historiográfica del MC, debe plantear cuáles son sus coordenadas de lectura, el horizonte espacio/temporal desde el cual lo interroga y se abre al «encuentro» con el mundo histórico-social que fue su condición de posibilidad. Debe, en otras palabras, acercarse a una reflexión que posibilite una comprensión mínima sobre la naturaleza de las prácticas disciplinarias desde las cuales se plantea este encuentro, puesto que no es posible disociar la lectura contemporánea de una fuente o documento de cultura, al margen de las prácticas que la hacen posible, ni de las comunidades e instituciones que las cobijan (De Certeau, 1987).

Una de las prácticas más recurrentes en nuestras comunidades disciplinarias es la conmemoración institucional de fundaciones, orígenes, «nuevos» comienzos, obras canónicas, autores, libros señeros, publicaciones periódicas, programas de formación, etcétera.[8] En estas prácticas, se puede observar la

8. Entre las conmemoraciones institucionales recientes de las disciplinas histórico-sociales en México, por ejemplo, figuran los 50 años de *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, de Rodolfo Stavenhagen; los 50 años de

vinculación pasado, presente, futuro, así como su importancia como generadoras potenciales de proyectos e iniciativas que incluyan una autocomprensión de la experiencia acumulada en nuestras disciplinas y medios institucionales por distintas generaciones de practicantes. Bajo esta perspectiva, las prácticas conmemorativas son una vía para desentrañar las dimensiones más relevantes de la experiencia del tiempo dominante en nuestras sociedades, y la forma cómo afecta la relación que establecemos con los legados y acervos de conocimiento que hemos recibido de nuestros antecesores, bajo la forma de obras, universos textuales, condiciones, estructuras de repetición, tendencias, tradiciones intelectuales, límites, etcétera.

Las conmemoraciones rescatan episódicamente del olvido y el desconocimiento lo acumulado en el tiempo por instituciones y comunidades, abriendo vías para su actualización selectiva. La forma cómo se procede a esta re-colocación, sus modalidades, la integración o no de ejes analíticos en los contenidos de la conmemoración misma, muestran el grado de conexión existente entre pasado, presente y futuro en nuestros campos de conocimiento (Moya y Olvera, 2011 y 2015). Sin duda, lo que se recuerda y lo que se olvida no ocurre en el vacío, sino que conlleva siempre la marca de las necesidades, intereses y omisiones del presente contemporáneo.

El resultado es un efecto de sentido que está al servicio de ese presente, es decir, que busca anudar, así sea fugazmente, el pasado recibido como espacio de experiencia, con el presente y con el futuro que elaboramos en términos de expectativas y proyectos. Desde un punto de vista historiográfico, el resultado más relevante son reuniones académicas, congresos, coloquios, publicaciones de diverso signo, reediciones de obras señeras, acompañadas de nuevos prólogos que buscan la resignificación de los legados contenidos en ellas, a la luz del reconocimiento del paso de la expectativa a la experiencia, de las esperas frustradas y de la especificidad del mundo histórico-social que los hizo posibles.

La democracia en México, de Pablo González Casanova; los 75 años del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México; los 60 años de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, de la FCPyS de la Universidad Nacional Autónoma de México y los 80 de la *Revista Mexicana de Sociología*, la publicación periódica más antigua de las Ciencias Sociales en América Latina. Se ha tratado de la rememoración de libros, revistas, instituciones e, indirectamente, liderazgos fundacionales.

Esto, sin duda, significa que las prácticas de lectura implicadas en la conmemoración deben, como hemos argumentado antes, tener un mínimo de conciencia temporal de estas diferencias para acceder a una comprensión selectiva de las propuestas contenidas en los textos, para desplegar sus potenciales cognitivos y su valor heurístico más allá de sus adscripciones temporales y espaciales iniciales. La finalidad es una reinterpretación reflexiva válida para ponerla al servicio de la producción de un saber historiográfico que se reconozca, sí como «nuevo» (en el sentido de que produce algo que no está en la experiencia previa), pero al mismo tiempo como legatario de lo anterior. ¿Por qué? Porque del propio horizonte (societal, temporal, espacial, el de la institución, el de la disciplina, el de las tradiciones a las que estamos adscritos, el del tiempo vital, etcétera) es de donde obtenemos los criterios de relevancia, de jerarquización, de selección que nos permiten interrogar un texto con la densidad histórica de la que está provisto el MC para ser actualizado y reapropiado.

4. El *Manifiesto comunista* como discurso de la modernidad futurista

Historiográficamente, el manifiesto es un discurso breve, que aparece en situaciones históricas de recrudecimiento de tensiones que, con frecuencia, pretende ser la expresión de una ideología en ascenso que busca romper y anular el pasado, lo recibido, la tradición y, en su lugar, instaurar algo radicalmente nuevo (Kanev, 1998: 12). Como discurso futurista, el manifiesto articula una concepción que, si bien está arraigada en una experiencia histórica particular, la rebasa en términos de expectativa, para exigirle a la acción un sentido de urgencia que busca acelerar los acontecimientos que debieran romper con el pasado y abrir el futuro. El manifiesto denuncia y rechaza lo anterior, afirma la inevitabilidad de un futuro a construir desde las iniciativas y proyectos del presente; pretende iniciar, inaugurar, abrir el tiempo histórico a la acción, por lo que tiene un amplio espacio en la enunciación, que frecuentemente muestra una voluntad pedagógica orientada a iluminar, descifrar y hacer inteligible una realidad histórico-social que, hasta entonces, se mantenía opaca frente a los destinatarios de este tipo de discurso (Mangone y Warley, 1994).

La estrategia escrituraria del manifiesto descansa en la fuerza retórica, el valor crítico, la orientación rupturista y en el uso de un lenguaje metafórico que otorga una gran potencia al discurso. Sin duda, se trata de un tipo de género discursivo que es registro de lo que, retroactivamente, podemos identificar como producto intelectual y político propio de fases de las sociedades modernas en las que la orientación procedía del futuro. En este sentido se comprende historiográficamente que la escritura y publicación de manifiestos, con excepciones, decline en tiempos posteriores, puesto que en ellos las sociedades se deslindan de este tipo de experiencia del tiempo, como puede observarse en el abandono de categorías como progreso o revolución, que tanta influencia y sobrecarga de expectativas tuvieron en el siglo XIX y en las primeras décadas del XX. Si la confianza en el futuro ha dado paso al presentismo, se entiende que a nivel práctico-político, se diluyan las razones por la que tendría sentido elaborar manifiestos, sea en su vertiente estético-artística, o bien, directamente política.[9]

Esto es radicalmente distinto de lo que sucedía en lo que podríamos llamar (por economía expresiva) la primera modernidad —justo aquella en la que Marx y Engels escriben el MC— en la que si bien el pasado había mermado ya su autoridad y, en consecuencia, su estatus como referencia válida para la acción, el futuro se abría como promesa, como un espacio frente al cual por primera vez los seres humanos podían dejar la posición de espera pasiva (Hölscher, 2014: 42). El porvenir en su sentido moderno se concibió, al menos desde el siglo XVIII, como un estrato temporal «vacío», destinado a «llenarse» con los resultados de las iniciativas y proyectos humanos, siempre y cuando estuviesen orientados racionalmente. En ese horizonte se abrió paso la convicción de que el porvenir sería mejor que el presente, y sobre todo, del pasado. Dos de los más importantes conceptos que articularon esta forma de entender las relaciones pasado-presente-futuro fueron, sin duda, progreso y revolución, como categorías de movimiento y de acción saturadas de confianza en

9. Decir que declinan no equivale a que desaparezcan, pero sus alcances son indudablemente distintos. Muestras de ello las encontramos en, por ejemplo, el *Manifiesto Cyborg* (1984), *El Manifiesto Hacker* (1986), el *Manifiesto Cypherpunk* (1993), el *Manifiesto Open Access* (2008) y el *Manifiesto Aceleracionista* publicado en 2013. Y, en 2019, un *Manifiesto Animalista*.

el porvenir. El MC, como registro de experiencia, es una clara muestra de ello.

Es bien sabido que el MC es un texto elaborado por encargo de la Liga de los Comunistas a Marx y Engels durante su congreso de 1947 y que se publica en Londres el 21 de febrero de 1848, tres días después de que los obreros de París levantaron barricadas por toda la ciudad, dando comienzo a revueltas por toda Europa en lo que fue visto, en ese presente, como el comienzo de revoluciones que se esperaba fuesen triunfantes. En el discurso del MC revolución es un concepto con un alto índice de expectativa, cuya contraparte es un coeficiente bajo de experiencia.[10] Este concepto correspondió en la época de la modernidad temprana, a un intento de ordenar lingüísticamente la experiencia de un cambio que distanciaba al pasado del presente y del futuro, experiencia que ya en el siglo XVIII, comenzó a hacerse extensiva a toda la sociedad europea y, mucho más tarde, a otras regiones del planeta por la vía del colonialismo, la guerra, el comercio internacional, la geopolítica, etcétera. En todo caso, en 1848, el carácter expansivo del capitalismo moderno fue tempranamente advertido por Marx y Engels como una tendencia intrínseca a este modo de producción, por lo que la revolución social postulada en el MC se concibió, necesariamente, como un proceso mundial.

La estructura discursiva del MC organiza conceptual y lingüísticamente una oferta de futuro cuyo contenido es una revolución social inminente, que sería consecuencia inevitable del desarrollo histórico mismo y de las contradicciones de clase que lo atraviesan. En la moderna sociedad burguesa, afirman Marx y Engels, estas contradicciones se simplifican, delimitando «dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado» (Marx y Engels, 2017: 80). A esta delimitación binaria, sigue una exposición general de la lógica expansiva del capitalismo como modo de producción, por definición, mundial y, en paralelo, una caracterización de la burguesía como clase

10. Éste ya no es el caso en la actualidad. Hoy el concepto de progreso tiene un alto índice de experiencia (frustrada, es decir, que produjo consecuencias no deseadas), y un bajo grado de expectativa (visible en el mundo de la observación en su sustitución por otros conceptos—también de movimiento— y, en el mundo ordinario, por una experiencia del tiempo en la que el futuro ya no se asocia con mejora automática). Progreso deviene así en concepto deficitario que entra en crisis (Koselleck, 2012: 110-111).

producto de una serie de transformaciones aceleradas en la producción y el cambio:

> La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, se desarrollaba la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas clases legadas por la Edad Media [Marx y Engels, 2017: 81].

En esta fase de la evolución histórica, la clase portadora del potencial revolucionario en la sociedad es la burguesía, a la que los autores se refieren en términos que no dejan duda al respecto:

> Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las densas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio... [Marx y Engels, 2017: 82].

El capitalismo moderno se concibe aquí como una empresa de destrucción y desarraigo a gran escala que rompe con el espacio de experiencia pasado, instaurando la novedad, el exceso, la aceleración y la interdependencia entre regiones lejanas del mundo como condiciones, tanto de la burguesía entendida como la penúltima clase revolucionaria de la historia, como de la sociedad en su conjunto. La fuerza retórica del planteamiento descansa, no sólo en su dimensión normativa, es decir, no sólo en la denuncia del sufrimiento humano, la despersonalización, y la patologización de la vida que Marx y Engels observan en la sociedad capitalista, sino también en el lenguaje metafórico con el que enuncian esta experiencia para hacerla inteligible a sus destinatarios previstos. El uso de términos como vendaval, torrente, torbellino, corriente, derrumbe, potencias infernales, o bien, de figuras como la disolución de lo sólido que desembocará en

la solidificación de lo nuevo, dan cuenta de esta dimensión lingüística y de la potencia que otorga al MC.

En cuanto al proletariado como clase, vemos su postulación como contraconcepto de la burguesía, en el registro binario señalado antes. La «bisagra» discursiva que realiza esta operación, es el concepto *crisis* como categoría económica que da cuenta del exceso de civilización, de medios de vida, de industria, de comercio del que se extrae el pronóstico histórico del fin del capitalismo:

> Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción [...]. Basta mencionar las crisis comerciales, que con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa [Marx y Engels, 2017: 86].

Se plantea aquí, tanto un diagnóstico, como un pronóstico históricos. El capitalismo moderno lleva dentro de sí el germen de crisis cada vez más violentas, bajo condiciones en las que la burguesía no dispone de medios para prevenirlas. La crisis es entendida aquí, como un concepto histórico a partir del cual se establece un diagnóstico sobre un futuro que romperá radicalmente con la sociedad burguesa completa. Asimismo, este modo de producción forja, afirman Marx y Engels usando un lenguaje militar, no sólo las armas que le darán fin, «ha producido también los hombres que empuñaran esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*» (Marx y Engels, 2017: 87). El desarrollo de esta clase pasaría por distintas fases, pero su lucha contra la burguesía, inicia desde su formación como tal. La descripción que los autores hacen de la constitución del proletariado como clase delimita su relación con la burguesía en términos de oposiciones de las que surgen fronteras que, en lenguaje contemporáneo podríamos enunciar como nosotros/ellos que, inevitablemente, derivan en la distinción normativa amigo/enemigo. En pasajes posteriores, se agregan otras distinciones como oriente/

occidente, sociedad/comunidad, destrucción/creación, campo/ciudad, producción material / producción intelectual, literatura socialista / literatura comunista y, no en último término, la diferencia nuevo/viejo como tipificación normativa que atribuye al polo de la novedad, la carga de las expectativas. En conjunto, articulan un campo discursivo que es, en sentido historiográfico, un espacio en el que se despliega la lucha por el significado y por el posicionamiento de una idea de futuro dentro del movimiento obrero de mediados del siglo XIX.

En este espacio semántico, la lucha entre burguesía y proletariado sigue una línea de evolución que, a pesar de avances y retrocesos, postula un porvenir promisorio para la clase obrera:

> Por último, en los períodos en que la lucha de clase se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del movimiento histórico [Marx y Engels, 2017: 91].

El MC establece aquí con toda claridad, que el potencial revolucionario de la sociedad recae, ya no en la burguesía, sino en el proletariado, el cual está llamado a construir el futuro, acompañado de un segmento ilustrado que cuenta con un saber teórico sobre el desarrollo histórico. Con ello, Marx y Engels se autoubican como parte de esa *vanguardia*. Para que tal potencial pueda realizarse, es necesario que la clase proletaria y sus partidos, se adhieran a los *comunistas*, los cuales sólo...

> [...] se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía [Marx y Engels, 2017: 95].

En el horizonte temporal de 1848, el proletariado se define y fija práctica, lingüística y conceptualmente, como el agente de

la transformación revolucionaria definitiva de la sociedad, a condición de seguir a los comunistas que «siempre impulsan adelante a los demás». Las dimensiones retóricas del manifiesto persuaden, suscitan un posicionamiento en una jerarquía definida por el movimiento de la historia como singular colectivo que contiene una dirección histórica y práctica:

> Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase [Marx y Engels: 105].

La revolución, como concepto colectivo y como categoría de acción, se convierte en el eje central del horizonte de expectativas que para Marx y Engels se desprende del propio desarrollo histórico. No se trata, como en pasajes anteriores del MC, de la revolución que llevó a cabo la burguesía y que es experiencia presente/pasada, sino de la última y definitiva revolución que conduciría al futuro del desarrollo del potencial humano bloqueado por el trabajo asalariado. Su escenario sería la Historia misma, como entidad procesual que integra la heterogeneidad de las historias particulares, pero que es distinto de ellas, en tanto deviene en agente generador de nueva experiencia. La posición discursiva de este concepto, se refrenda en el cierre del MC, no sin haber deslindado en su penúltima parte, la literatura socialista de la literatura comunista en función de la cientificidad de esta última:

> Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar [Marx y Engels, 2017: 125].

En este célebre y potente párrafo se refrenda la voluntad de transmitir, de hacer público, de manifestar el diagnóstico, el pro-

nóstico y la promesa de futuro que atravesarían, desde sus orígenes programáticos en Europa, los movimientos socialistas y comunistas a lo largo de un período que abarcaría casi 150 años.

5. **Consideraciones finales**

El espíritu de esperanza que recorre el MC contrasta con la gran dificultad de elaboración de esperas de futuro promisorias y viables que predomina en coordenadas presentistas. El MC, en cambio, forma parte de un horizonte de época marcado aún por la Revolución francesa de 1789 que, como todos sabemos, en sus vertientes radicales imaginó/proyectó una futura toma del poder por parte de los obreros (Hölscher, 2014: 120). Más de medio siglo después, los movimientos de 1848 actualizan y resignifican un concepto, revolución, que es usado en el MC para dar cuenta de la expectativa de una transformación rupturista que aspiraba a una separación radical de toda la experiencia anterior. Como bien sabemos por el beneficio de nuestra posición de posterioridad, esta espera de futuro se vio frustrada por la realidad de la experiencia histórico-social que culminó en 1989, con el cierre de lo que Hobsbawm ha llamado el corto siglo XX.

Como documento futurista, el manifiesto buscó ser no sólo indicador, sino generador de experiencia histórico-social no sólo nueva, sino necesariamente mejor. Es un texto programático sobrecargado de expectativas que promueve un movimiento que se inaugura a sí mismo como origen. El apriorismo determinista que permea este documento lleva a la formación de una espera/esperanza de la que no se duda: la burguesía, afirmaron Marx y Engels, produce sus propios sepultureros; su fin como clase social y la victoria del proletariado, eran para ellos, inevitables.

Vemos así que el tipo de experiencia del tiempo que permea el manifiesto como texto y como registro de experiencia, es de orden futurista, puesto que da primacía a este tiempo frente al pasado y el presente. Por otra parte, delimita un campo discursivo, semántico, teórico y político en el que la Historia y las transformaciones pareciera que se *aceleran*, urgiendo a la acción. En términos historiográficos hay aquí una idea de tiempo lineal y ascendente: se avanza, por necesidad histórica, hacia un fin normativamente superior a lo actual y a lo anterior. Una consecuencia práctica es el llamado a la ruptura con el pasado y, de ser

posible, a la mayor celeridad, para poder producir el futuro y con él, una nueva sociedad. La meta se cree asequible a corto plazo, a pesar de que el movimiento obrero organizado en Europa, era en 1848, mas expectativa de futuro, que experiencia realmente acumulada. Basta recordar que hacia mediados del siglo XIX, la industrialización no se había «completado» en Europa y que no existía una clase obrera relativamente homogénea.

Los autores del MC presentaron el capitalismo como un modo de producción que implica un proceso constante de «revolucionamiento» de la sociedad y de la historia que pre-anuncia la ruptura radical con una época, y la inauguración de un nuevo orden: la sociedad socialista del futuro. Marx, junto con Engels, pensaba que el capitalismo daría lugar a una nueva situación caracterizada por la ausencia de poder y de diferencias de clase. La gran crisis final entre burguesía y proletariado inauguraría la nueva sociedad.

El lenguaje conceptual con el que el manifiesto como género «fija» y enuncia un espacio de experiencia (la explotación, la enajenación, el estrechamiento del horizonte vital, la imposibilidad del desarrollo del «potencial humano» y de sus capacidades racionales), abre la confianza, establece la expectativa de un futuro en el que un nuevo orden, un nuevo tipo de sociedad surgirá, por necesidad histórica, de la acción revolucionaria de un actor colectivo, el proletariado, llamado por la Historia a realizar nada menos que la última revolución. En este sentido, la exposición del MC es preceptiva, normativa, no titubea; el sujeto de la enunciación habla a nombre de un grupo que comparte ideas, un espacio de experiencia, un llamado a la lucha y un horizonte de futuro. El destinatario potencial se concibe en términos de conceptos colectivos: una clase, el pueblo, la humanidad, el desarrollo histórico, la revolución.

La recolocación del MC en un horizonte presentista, es un insumo intelectual para conocer una parte de la experiencia histórico-social de la cual nuestras modernas sociedades globalizadas son consecuencia. Pero también para volver a plantear la necesidad de elaboración de ofertas de futuro que contribuyan al aseguramiento de la cadena antecesores, contemporáneos y sucesores. Probablemente el legado más duradero del MC radique, no tanto en el contenido específico de lo que fue su expectativa, sino en su compromiso con su tiempo y en la capacidad para abrir el futuro a la acción. En un siglo atravesado por el

presentismo, la fragmentación y la pérdida de visibilidad de lo que puede asociarnos, no es un legado menor.

Bibliografía

CHARTIER, R. (1992): *El orden de los libros*. Barcelona: Gedisa.

DURÁN, N. (2016): *Formas de hacer la historia*. Ciudad de México: Eds. Navarra.

ENGELS, F. (2017): «Prefacio a la edición inglesa de 1888», en K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*. Ciudad de México: Siglo XXI, pp. 51-59.

GADAMER, H.-G. (1987): *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

— (2000): *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

HAUPT, G. (1980): «Marx y el marxismo», en E. Hobsbawm y G. Haupt, *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx 2*. Barcelona: Bruguera, pp. 197-233.

HOBSBAWM, E. (1980): «Las vicisitudes de las ediciones de Marx y Engels», en E. Hobsbawm y G. Haupt, *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx 2*. Barcelona: Bruguera, pp. 291-316.

— (2017): «Introducción», en K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*. Ciudad de México: Siglo XXI, pp. 11-37.

HÖLSCHER, L. (2014): *El descubrimiento del futuro*. Madrid: Siglo XXI.

ISER, W. (1987): «El acto de lectura», en D. Rall (comp.), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 121-143.

KANEV, Venko (1998): «El manifiesto como género. Manifiestos independentistas y vanguardistas», *América: Cahiers du CRICAL*, (21), pp. 11-18.

KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

— (2012): *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.

— y H.-G. GADAMER (1997): *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

LEYVA, G. (2010): «Sobre la idea de Revolución: pasado, presente y futuro», en G. Leyva, B. Connaughton, R. Díaz, N. García y C. Illades (coords.), *Independencia y Revolución. Pasado, presente y futuro*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 664-702.

MARX, K. y F. ENGELS (2017): *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MOYA, L. y M. OLVERA (2011): «La experiencia de la temporalidad en las sociedades contemporáneas, identidades sociales y rituales conmemorativos», *Sociológica*, vol. 26(73), pp. 47-86.

— y M. OLVERA (2015): «Historia conceptual y teoría de la historia: elementos para una metodología de la investigación», en N. Rondero

(coord.), *La relación docencia-investigación en Sociología: horizontes, perspectivas y retos.* Ciudad de México: UAM-A, pp. 131-144.
— y M. Olvera (2016): «Reflexiones en torno a la escritura de la historia de la sociología en México: una interpretación desde la sociología fenomenológica y la teoría de la historia», en M. Pozas y M. Estrada (eds.), *Disonancias y resonancias conceptuales: investigaciones en teoría social y su función en la observación empírica.* Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 113-143.
Ricoeur, P. (1997): *Teoría de la interpretación.* Ciudad de México: Siglo XXI.
— (2003): *Tiempo y Narración. III. El tiempo narrado.* Ciudad de México: Siglo XXI.
Schütz, A. (1972): *La fenomenología del mundo social.* Buenos Aires: Paidós.
Stedman Jones, G. (1980): «Semblanza de Engels», en E. Hobsbawm y G. Haupt, *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx 2.* Barcelona: Bruguera, pp. 235-290.
Trotsky, L. (1973): «Noventa años del *Manifiesto comunista*», en L. Trotsky, *La era de la revolución permanente (antología de escritos básicos).* Ciudad de México: Ed. Juan Pablos, pp. 289-297.

LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DEL *MANIFIESTO COMUNISTA*. EL PRÓLOGO COMO REFLEXIÓN

Silvia Pappe
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco

Leer a Marx, en la actualidad más que nunca, es leer a un Marx pasado por lecturas y críticas, por malentendidos, recuperaciones, redenciones y enmiendas, por reivindicaciones y rescates y más malentendidos, por nuevas ediciones, traducciones, facsímiles, notas críticas. Es leer a los lectores de Marx, es leer a un Marx a través de experiencias ideológicas, revolucionarias, de poder, de traición; experiencias consideradas por muchos como político e históricamente fracasadas. Es leer a un Marx pasado de mano en mano: los lectores oscilan entre filósofos, sociólogos, economistas, politólogos, historiadores, mientras que las lecturas de militantes de izquierda o de obreros, han escaseado; oscilan entre ideas revolucionarias y políticas de estado; entre expectativas utópicas e interpretaciones dogmáticas; entre esperanza y negación. Y desde luego, entre el conocimiento de expertos de los escritos de Marx y de los asuntos a los que éstos se refieren, y lo que expresan quienes no son ni serán nunca especialistas, pero que no por ello dejan de reflexionar desde su espacio de experiencia. Leer a Marx, en la actualidad, es leer una historia efectual, múltiple, dispersa. Qué decir del *Manifiesto comunista* que es...

> Menos proyección que profecía, menos continuación del presente que visión del futuro, y menos de un futuro comunista que del capitalista realmente existente, y que apenas se muestra en nuestra época tal como lo describe Marx. Hay tanto en él, en lo que la gente de hoy puede reconocerse... [Neffe, 2017: posición 4227].[1]

1. La forma de citar libros electrónicos sin paginación, se hace mediante la posición electrónica. Todos los textos citados cuyo original no está en español, son traducciones mías.

No soy ni seré nunca experta, por lo que el tono de este texto es, necesariamente, ensayístico, su estructura, abierta. Leer, en la actualidad, a quienes leen, también en la actualidad, a Marx, me pareció y me sigue pareciendo un ejercicio enriquecedor dada la enorme diversidad que ha alcanzado la recepción y que, por sí sola, es muestra de la actualidad y la relevancia del pensamiento de Marx. Cuatro de las ediciones recientes del *Manifiesto comunista* me llaman la atención, en vista de la trayectoria de quienes escribieron los prólogos y estudios introductorios: Eric Hobsbawm, en ocasión del 150 aniversario del *Manifiesto*; Marshall Berman y Gareth Stedman Jones al margen de toda conmemoración, en 2011 y 2012 respectivamente; y Slavoj Žižek, en el marco de la conmemoración de los 200 años del nacimiento de Marx.

Las cuatro ediciones a las que me voy a referir, reconocen la autoría tanto de Marx como de Engels; en los prólogos, sin embargo, los cuatro autores se refieren casi exclusivamente a Marx; a Engels sólo remiten cuando hablan, justamente, de la historia del *Manifiesto* y de sus reediciones. Y tanto Stedman Jones como Hobsbawm mencionan que la versión final del texto parece ser de Marx: «Aunque Marx y Engels prepararon borradores, y el documento representa claramente la visión común de ambos, Marx escribió casi con seguridad el texto final...» (Hobsbawm, 1998*a*: 8); y Stedman Jones afirma: «Podemos partir de la idea de que fue Marx quien en enero de 1848 redactó solo la versión definitiva» (Stedman Jones, 2012: 68).

Reflexionar en torno a estas lecturas contemporáneas es conceder que la temporalidad juega un papel que bien puede entenderse como eje rector. Pensar, en primer lugar, en la estructura temporal de un manifiesto es preguntar qué análisis del pasado propone, cómo evalúa el presente, qué proyecta y promete para el futuro. Hasta antes de los manifiestos vanguardistas, sobre todo de los vinculados con el arte y la literatura, se trata de un género discursivo claramente decimonónico que, en el ámbito de la política, tendrá vigencia, con esta estructura temporal, hasta las primeras décadas del siglo XX, es decir, justo hasta que los manifiestos vanguardistas desmontan una estructura temporal que promete un futuro. En segundo lugar, leer los prólogos mencionados en un entorno de conmemoración y, a través de ellos, el *Manifiesto comunista*, agrega otra construcción temporal, la de la conmemoración. Ésta se suele centrar en el origen y las

circunstancias de la producción del texto, frecuentemente en la trayectoria de Marx, y en menor medida de Engels, en diversos tipos de lectores, y en la proyección que podía tener para ellos. En otras palabras, la conmemoración condensa recepción e historia efectual. Una tercera construcción temporal es exterior a los textos: es el presentismo que caracteriza nuestro actual régimen de historicidad, entendido por François Hartog desde la relación temporal pasado-presente-futuro en la que prevalece por mucho el presente, y que «habría de servir para designar la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana» (Hartog, 2007: 30).

Un ensayo como éste surge a partir de un interés personal por leer a quienes leen a Marx desde distintos ángulos, posiciones académicas y político-históricas; tiene en su origen querer conocer más de cerca la convicción, la experiencia, la obra previa de los cuatro autores que prologan el *Manifiesto*, historiadores y filósofos que cruzan los límites y las tradiciones de sus respectivos ámbitos disciplinarios. Releer el *Manifiesto comunista* y a Marx a través de otros ojos, espacios críticos y, sobre todo, a través de distintas maneras de experimentar y pensar nuestro presente, me parece una base extraordinaria para un estudio historiográfico comparativo en cuyo centro está uno de los documentos más significativos del siglo XIX. Los cuatro autores cuyos prólogos he seleccionado comparten la convicción de que Marx es uno de los pensadores fundamentales del siglo XIX, y que muchos de sus análisis históricos, sociales y económicos forman parte de nuestro pensamiento actual, por lo que la vigencia del *Manifiesto* está fuera de duda.

La lectura de los prólogos invita a ponderar diversos problemas historiográficos: las distintas visiones e interpretaciones del contenido y la historicidad del documento; las posibilidades actuales de pensar históricamente; algunos aspectos más teóricos como por ejemplo el problema de temporalidad en un momento de presentismo. No hay que olvidar, en este conjunto, el tipo de documentos a los que me refiero: el manifiesto, el prólogo desde luego, y la construcción temporal implícita en las conmemoraciones a las que aludo mediante la forma de vincular manifiesto y prólogo, y que en sentido amplio dispone de su propia textualidad.

La contemporaneidad de los prólogos a un mismo texto no implica ni perspectivas ni puntos de vista ni revisiones compar-

tidas. El presentismo no oculta las experiencias y obras previas ni los debates de cada uno de los autores, sus interlocutores y sus comunidades. Estas experiencias coexisten, se observan elementos en común, pero todos aquellos que no se pueden vincular, le dan al presente un carácter de fragilidad y de una duración dudosa. En vista de esta temporalidad compleja, hablamos de la simultaneidad de lo no simultáneo.

Nuestro tiempo presente no es igual para todos. No es, para quien como Hobsbawm haya vivido prácticamente a lo largo de todo el siglo XX, que haya basado su obra en la tradición historiográfica inglesa y en su conciencia como historiador de izquierda, lo que es para un filósofo y psicoanalista como Žižek, inmerso en el análisis de problemas de la sociedad contemporánea. Hobsbawm se asume a sí mismo como parte de las experiencias colectivas que marcan en gran medida el siglo XX, por él llamado corto, con sus antecedentes y su dilatada y compleja salida rumbo al siglo XXI. Y aun en sus textos más críticos con respecto al futuro, encontramos escasas coincidencias con las visiones decididamente presentistas de Žižek. La biografía de Stedman Jones sobre Marx es una historia sobre el siglo XIX, pensada y escrita desde el XXI; pero la experiencia histórica de Stedman Jones poco parece tener en común con la de un Hobsbawm. Entre los prólogos de Hobsbawm y Stedman Jones median apenas quince años; pero sus respectivos espacios de experiencia difieren nada menos que por el período de entreguerras (como es, también, el caso para Berman y Žižek si los comparamos con Hobsbawm). Berman, por su parte, debe su cercanía con el marxismo menos a un espacio de experiencia de vida que a uno de lecturas, con lo que su espacio de experiencia de lector se extiende a una modernidad que inicia allá por la Revolución francesa. Lee junto, de manera paralela y al margen de otros lectores de Marx, generando una perspectiva muy personal y no obstante compartida.

Los cuatro prologuistas no parecen debatir entre sí, no polemizan. Su contemporaneidad parece externa a sus escritos, sus lecturas, sus puntos de vista, sus perspectivas. Aun siendo marxistas los cuatro, representan posiciones muy distintas —algo que trataré de indicar brevemente a lo largo del texto—. Si bien el objetivo inmediato de un prólogo o estudio introductorio consiste en introducir a los lectores en una determinada visión del *Manifiesto comunista*, y de manera indirecta puede conducir in-

cluso hacia una lectura específica de la obra de Marx, cada uno de estos textos desarrolla al mismo tiempo lo que se puede entender como línea de discusión propia, arraigada en experiencias y escritos previos. En éstos, ni Marx ni los temas y preocupaciones de Marx están, necesariamente, en primer plano. No es extraño encontrar indicios de cómo dialogan y polemizan los cuatro autores tanto con el siglo XIX y el XX, extendido hasta su propio presente. Si las conmemoraciones indican la oportunidad de releer y repensar el *Manifiesto*, son estos otros ámbitos los que le quitan el carácter meramente coyuntural a los prólogos, y sobre los que volveré más adelante.

Con todo y excepciones, 1998 y 2018 (los 150 años de la publicación del *Manifiesto comunista y* los 200 años del nacimiento de Marx) no condujeron a conmemoraciones de orden público dirigidas a interesados masivos. En su lugar, se realizaron trabajos de investigación y reflexión académica; sobre todo artículos y ensayos tuvieron en 2018 una difusión parcial en la prensa internacional. Este simple hecho, la conmemoración académica que se impone a la pública al grado de sustituirla, merece un estudio aparte. Hobsbawm ofrece ciertos indicios en este sentido: al introducir el *Manifiesto* a los lectores de finales del siglo XX, no sólo describe ediciones, zonas de influencia, la difusión, la contemporaneidad con las revoluciones europeas a mediados del siglo XIX, y la continua reubicación que requería una y otra vez de nuevos prefacios redactados por Marx y Engels. También analiza el cambio del tipo de lectores después de la Revolución de Octubre, así como entre la segunda y la tercera internacional. «En el año de su centenario, aunque se había iniciado la guerra fría, el *Manifiesto* ya no fue publicado exclusivamente por comunistas u otros editores marxistas, sino en grandes ediciones de editoriales no políticas con introducciones de académicos destacados» (Hobsbawm, 1998*a*: 15). Allí radica la importancia del momento de recepción que se ofrece en el primer centenario de la publicación original. El texto pasa de ser un clásico marxista, a un clásico a secas (un clásico político, señala Hobsbawm).

1. **Manifiesto, conmemoración, comparación**

En este apartado se sientan algunas bases en torno a las distintas temporalidades. En primer lugar, se trata de exponer

brevemente la estructura del manifiesto, en sus dos manifestaciones más frecuentes: los manifiestos y proclamas estéticos que proliferan entre las vanguardias llamadas históricas, y los manifiestos políticos, muy cercanos en su disposición y desarrollo a los planes políticos. Comparar estas dos vertientes rebasaría por completo tanto el espacio como el propósito del presente ensayo, y si menciono aquí los manifiestos estéticos de las vanguardias históricas, no es sino porque en varias de sus principales características se apartarán decididamente de manifiestos políticos que en su mayoría son anteriores, como el *Manifiesto comunista*. En parte, y sólo en parte, eso se debe a los propósitos estéticos de un género literario frente a la retórica de un género discursivo político. Lo que en este contexto quiero resaltar, sin embargo, es otra problemática: la temporalidad inherente a los manifiestos, una temporalidad que plantea relaciones entre pasado, presente y futuro en un sentido lineal. Aun considerando que toda generalización implica riesgos, me atrevería a afirmar que, en términos generales, la mayoría de los manifiestos estéticos de vanguardia rompen con un pasado (un canon literario, por ejemplo) sin presentar un análisis crítico de este pasado y de su extensión hasta el presente. Basta con lanzar provocaciones. Lo que más importa es la posibilidad que ofrece el manifiesto a los grupos vanguardistas de marcar su presencia (es un acto constitutivo) y de prometer, a partir de las rupturas, cambios y futuros estéticos; en más de un movimiento, los juegos temporales y de lenguaje (entre muchos otros) permiten asimismo que el manifiesto se anule a sí mismo en sus propósitos.

Si bien la temporalidad (pasado-presente-futuro) inherente a los manifiestos políticos parece ser la misma, hay una serie de diferencias significativas: el pasado, con todo y extensión hacia el presente, que se pretende dejar atrás, tiene que ser analizado; para que se pueda superar, requiere algo más que provocaciones. Por lo menos acusaciones directas y, aún mejor, un análisis histórico crítico son aspectos que se encuentran en más de un manifiesto y plan político. De los mejores análisis históricos que se pueden encontrar en un manifiesto, coinciden prácticamente todos los estudiosos, es el que realiza Marx acerca del capitalismo. Otro aspecto que distingue el *Manifiesto comunista* de los manifiestos estéticos, es que los grupos e individuos que marcan su presencia mediante el documento, no son ni su au-

tor o autores, ni tampoco quienes lo encargaron, la Liga de los Justos, rebautizada poco después como Liga de los Comunistas. Es un actor colectivo cuya presencia se genera no con el texto, sino al interior del mismo: el proletariado. Esta presencia es tan fuerte que logra sostener, retóricamente y en las prácticas políticas, la idea de que será «el sepulturero» de la burguesía. Sin embargo, a lo largo del tiempo, será mucho más fuerte la presencia de la burguesía y del capitalismo. El futuro, finalmente, es un futuro abierto que se debe de ir ajustando, una y otra vez, según los acontecimientos, los procesos y sobre todo las interpretaciones históricas, en una historia efectual que analizan, por ejemplo, Hobsbawm o Stedman Jones, cuyos intereses difieren, en este sentido, tanto de Berman como, sobre todo, de Žižek.

Este diferir de intereses lo entiendo como acción y proceso —a diferencia de la diferencia misma que es un hecho establecido—. Comparar hechos, cosas, considerando sus desigualdades y sus parecidos, no es lo mismo que comparar acciones y procesos en el tiempo. El primer tipo de comparación es estático, mientras que el segundo conlleva el problema de la temporalidad, del movimiento, de la transformación continua de lo que difiere, se acerca, muestra afinidades y se vuelve a alejar. La conmemoración (150 años, 200 años) ofrece un corte en el tiempo y con ello la ilusión doble de una acumulación lineal que viene de un supuesto origen (otro corte en el tiempo, como la publicación del *Manifiesto comunista*, o el nacimiento de Marx), y que permite la pausa necesaria para observar, comparar, sacar conclusiones. La temporalidad implícita de la conmemoración, pero también el momento de la comparación, incluye esencialmente lo que se puede ubicar entre el punto-origen, y el punto de la reflexión conmemorativa claramente fechado.

En algunas de estas reflexiones conmemorativas en torno al *Manifiesto*, la carga tan fuerte del futuro contenido en el texto y aun sus extrapolaciones son vistos como futuros de aquel pasado en el que se originó el texto. Pocas veces, los futuros del pasado del *Manifiesto*, en las conmemoraciones, rebasan el momento de éstas. Se podría argumentar que así es toda escritura de la historia: que no puede dedicarse jamás al futuro —aunque, se concede, aun la historia más tradicional (*sobre todo* la historia tradicional), ofrece orientación para el futuro—.

Una de las líneas comparativas, el estudio de la historia efectual del *Manifiesto*, toma como base justamente el o los futuros planteados en el texto, y lo «compara» con lo sucedido en los futuros históricos de aquel pasado tanto histórico como textual. Hay coincidencias, contradicciones, ajustes de la interpretación del texto, de la planeación del futuro, de la interpretación histórica de los futuros que no coinciden —éstas son algunas de las interrogantes que surgen de esta línea—. Evidentemente, en el fondo no está la cuestión acerca del «cumplimiento» del texto en la realidad, sino la vigencia del texto para repensar, una y otra vez, las posibilidades de pensarse hacia el futuro. Ésta es, por lo pronto, una de las grandes diferencias de los lectores militantes (creen en que este futuro se cumplirá, que el actor colectivo, el proletariado, acabará con el capitalismo y la burguesía), frente a los lectores académicos, por llamarlos de alguna manera. Me parece que esta cuestión es la que les permite a algunos autores, en sus prólogos, no sólo afirmar la vigencia del *Manifiesto* como texto, sino también su apertura frente a nuevos planteamientos históricos y análisis en torno a los problemas contemporáneos.

2. **Los prólogos y sus autores**

Caracterizar a los cuatro autores de los prólogos es a la vez necesario e inútil. Inútil por reduccionista e imposible en el marco de este ensayo, y necesario porque no podemos dejar de intentar entender desde donde escribe cada uno, sobre todo porque aquí sí, las distintas posiciones de los cuatro marxistas nos dice mucho acerca de lo que sucede con el marxismo, no sólo en nuestro presente, sino por lo menos desde la segunda mitad del siglo XX a la fecha. Por cierto, en un artículo publicado por primera vez en 1961, Raymond Williams habla del «futuro» del marxismo —y no es casual que este texto se vuelve a publicar en 2018, en la *New Left Review*—. Un texto «futurista» que, en términos editoriales, atraviesa el régimen presentista...

Querer saber desde dónde escribe cada quien su prólogo, necesariamente reduce las siguientes notas a unos cuantos rasgos; no pretendo sintetizar trayectorias mínimas, ni de la vida, ni de la obra, ni de eventuales afiliaciones. Para ello debe bastar saber que los cuatro se consideran marxistas y estudiosos, no

exclusivos, de Marx; y que los cuatro crecieron en períodos de guerra/posguerra. Comparten durante varias décadas un mundo dividido por la Guerra Fría, aunque desde lados distintos, y su experiencia incluye, también de manera diferenciada, el mundo posterior a la desarticulación del socialismo real. En este sentido, la preocupación por el futuro aparece en diversas obras, y tanto la conciencia histórica como la responsabilidad que podemos llamar social, forman parte de una ética tanto personal como profesional.

Muestra de ello es Eric Hobsbawm (1917-2012), cuyo libro *On history*, publicado en 1997, da cuenta de la relación entre historia y futuro, el papel de la historia en el presente, la influencia de Marx en la historia social y económica, entre muchos otros temas, todos ellos de una enorme actualidad en los años noventa del siglo pasado. Marxista desde sus años de estudiante, Hobsbawm dedica su vida entera al estudio de algo que fracasaría en la vida política del mundo, el comunismo. Históricamente, eso obliga a quienes estaban del lado de los «perdedores», a la autorreflexión, la autoobservación. Cuando digo «del lado de los "perdedores"», evidentemente no me refiero, como Hobsbawm no se refería, al socialismo estatal de corte soviético. Otro aspecto de este libro, como de la mayoría de los textos de Hobsbawm, es su notable capacidad de pensar históricamente no desde la hiperespecialización, sino desde conjuntos enormemente complejos, interdisciplinarios, y sin duda desde una posición, decía arriba, ética.

A sólo un año de *On history*, Hobsbawm publica el prólogo (que tiene fecha de 1997) al *Manifiesto comunista*. El año en que el *Manifiesto* se publica por primera vez, es una marca importante en la obra del autor británico: 1848 es el año que divide *La era de las revoluciones* de *La era del capital*. De manera indirecta, esta periodización es un efecto, en el sentido de historia efectual, de los análisis históricos del propio Marx, entre otros en el *Manifiesto*. Su acercamiento a éste es el del historiador de los siglos XIX largo y XX corto, y desde la posición y las convicciones personales. Aún después del fracaso del comunismo, Hobsbawm continuaría haciendo y desarrollando lo que entiende por historia marxista. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, traducido al español como *Historia del siglo XX*, y publicado en 1998, explica en gran medida la combinación de historia europea-universal, con la necesidad de periodizar, y la autoobser-

vación del historiador marxista justo en los años del «fracaso» de aquello a lo que había dedicado su vida.

Si bien la siguiente cita no tiene que ver ni con el marxismo, ni con el *Manifiesto*, sí muestra la manera en que Hobsbawm entiende experiencia y presente, en otros y en él mismo: se trata de saber más de lo que se puede recordar.

> Empecé mi carrera como joven historiador entrevistando a supervivientes de la Fabian Society de antes de 1914, preguntándoles cosas sobre su tiempo, y la primera lección que aprendí fue que ni siquiera valía la pena entrevistarles a menos que averiguase más cosas sobre el tema de la entrevista de las que ellos podían recordar [Hobsbawm, 1998*b*: 293].

De los cuatro autores seleccionados, Marshall Berman (1940-2013) es uno de los dos cuyo prólogo al *Manifiesto* no obedece a una temporalidad conmemorativa. No obstante, ubica muchos de sus textos, si no la mayoría, en un presente del que está muy consciente, un presente a la vez personal y colectivo que no depende de fechas determinadas. Significativo en su proceso educativo es el cambio de universidades de prestigio en las que se forman los futuros líderes de Estados Unidos, a la de Nueva York donde se halla entre estudiantes de su propia clase social (muchos de ellos, al igual que el propio Berman, hijos de obreros). Es también en esos años que se acerca a la llamada Nueva Izquierda en la que, afirma, permanecerá toda su vida, aunque, treinta años después, le llamaría más bien «Izquierda gastada». Sus lecturas de y sus escritos sobre Marx, son lecturas y escritos sobre la modernidad y la cultura. Indica al final de «Todo lo sólido se desvanece en el aire: Marx, el modernismo y la modernización»:

> En busca de un punto donde comenzar, me he remontado a uno de los primeros y más grandes modernistas, Karl Marx. Me he dirigido a él no tanto en busca de sus respuestas como de sus preguntas. El gran obsequio que puede ofrecernos hoy, a mi entender, no es el camino para salir de las contradicciones de la vida moderna, sino un camino más seguro y más profundo para entrar en esas contradicciones [Berman, 2002: 127].

Muchos de sus escritos surgen de conferencias, de artículos en periódicos y revistas —dedica el mayor tiempo de su vida

profesional a la docencia, en *su* universidad, la de Nueva York, donde enseña ciencias políticas—. Los libros, la cultura, la ciudad son los temas principales y configuran su manera de pensar una modernidad y una modernización que surgen en el siglo XIX y continúan en el XX. En este contexto, considera, el *Manifiesto* es una expresión típica del «siglo de la modernidad», y Marx uno de sus representantes de mayor trascendencia. Pero modernidad es también la literatura universal, modernidad es la urbe, la metrópoli, modernidad es el arte, la cultura. Y modernos son los personajes, tanto reales como ficticios, de estos espacios tan diversos. También Neffe afirmaría, con respecto al *Manifiesto*: «Sin fantasear, pinta el panorama de un mundo fantástico sin fronteras, con mercado mundial, tráfico mundial y literatura mundial» (Neffe, 2017: posición 4227).

Si Berman estudia a Marx y la modernidad a través de la cultura, Gareth Stedman Jones (1942-) parte de la idea de que el concepto de clase social está anclado en el mismo lenguaje. En la línea de E.P. Thompson, de la historia social, la sociología y el humanismo, realiza un estudio amplio en el que problematiza, a partir de análisis lingüísticos, los movimientos de la clase obrera inglesa a través del tiempo (desde los años treinta del siglo XIX hasta los ochenta del siglo XX). Asimismo, los marginados de Londres y la problematización de la pobreza son los objetos de estudio mediante los que vincula la historia social con la económica. En estas investigaciones no puede faltar Marx; pero no será sino hasta 2018 que Stedman Jones presenta su extensísima biografía, *Karl Marx. Greatness and Illusion*, para cuya elaboración recupera una enorme cantidad de documentos de archivo, y a lo largo de la cual revisa también muy detalladamente la obra de Marx. Consciente del lenguaje en la conformación de identidades y desde luego en la escritura de la historia, los materiales que presenta son analizados de tal manera que ofrecen pistas tanto para la historia social y económica del siglo XIX, como para la historia de ideas, y en ciertos momentos, incluso para una historia conceptual. La noción de pobreza o la importancia que le concede al lenguaje en la conformación de conceptos como clase social, son ejemplos clave de lo anterior.

El cumpleaños número 70 de Slavoj Žižek (1949-) dio pie para algunas afirmaciones sobre el filósofo, sociólogo y psicoanalista esloveno, uno de los críticos más incómodos y política-

mente incorrectos de nuestros tiempos. En resumen, estaríamos ante un «anarco-marxista» (Scheu, NZZ, 21/03/2019). El artículo de Scheu indica en su subtítulo que se trata de un «homenaje» —aunque nos queda claro: un cumpleaños no es una conmemoración—. Lo incómodo, la falta de corrección política, las críticas implacables a amigos y enemigos, la capacidad de confrontación de un radical de la izquierda hasta para con aquellos grupos que, en general, son los más críticos de nuestra sociedad: eso es Žižek, un marxista *sui generis*, admirador del capitalismo, para quien la revolución está en un incierto futuro —en caso de estar en alguna parte—. La vuelta a Marx, la relectura de su obra, la provocación y la crítica —a diferencia de los otros lectores de Marx, éste sí parece ser altamente peligroso tanto para la derecha como para la izquierda—. «En pocas palabras [Scheu parodia la inexistente emisora Radio Erivan],[2] Žižek, desde luego, es un comunista de línea dura, porque únicamente el comunista puede apreciar el capitalismo en todo su esplendor».

Seguirle la pista a Žižek a través de su enorme producción de libros y artículos es, desde ya, una tarea titánica. Simplemente observar la doble línea del filósofo con promoción en psicoanálisis llevaría a los límites, como muestran algunos parentescos intelectuales y su respectivo legado intergeneracional e interdisciplinario: la promoción de Žižek en psicoanálisis se realiza bajo la tutela del yerno de Lacan. Y si Lacan busca un regreso a Freud, Žižek, de manera similar, busca un regreso a Marx. Lo que podamos encontrar de recepción, historia efectual y trasmisión en medio de esta red, sería sólo una parte de la obra de Žižek. El prólogo al *Manifiesto comunista*, en ocasión de los 200 años del nacimiento de Marx, podría ser quizás un ejemplo revelador de montajes inesperados. (En eso de los montajes, posiblemente encontramos una comprensión del *Manifiesto* más parecida a la de un manifiesto vanguardista que una políticamente motivada).

Este punteo mínimo, minimalista incluso, de los cuatro autores revela algo que de hecho ya sabíamos: el ejercicio com-

2. En la época de la Unión Soviética, las «emisiones» de la ficticia estación de radio Erivan respondían preguntas inexistentes de sus igualmente inexistentes radioescuchas con ironía, sarcasmo y doble sentido. Scheu inscribe su afirmación en lo que en su momento hubiera sido Radio Erivan.

parativo de cuatro lecturas actuales del *Manifiesto comunista* exhibe, en principio, cuatro formas distintas de pensar y escribir historia. Formas distintas de reflexionar en torno a la relación, las tensiones, los vínculos entre una cierta idea del pasado histórico, y una cierta percepción tanto de la experiencia del presente como de la manera de conceptualizarlo, además de la historicidad de la lectura como experiencia, como conocimiento sedimentado, y como legado. Formas distintas de hacer historia son formas distintas de leer, de pensar, de reflexionar, de considerar épocas, y de plantear, en el presente, la presencia y la vigencia de un texto como el *Manifiesto*. Son formas distintas de conceptualizar y expresar la temporalidad del texto y de su estudio. Y son formas distintas de observar, discutir y proyectarlo en ocasión de momentos conmemorativos en los que el presente tiene más peso que pasado y futuro —cuando el peso fuerte del *Manifiesto* son el estudio histórico y la proyección hacia un futuro certero—. Finalmente, los prólogos son propuestas prácticas, aunque parciales, de recepción, con validez cada una, y sin ser definitiva ninguna.

Formas distintas de pensar, reflexionar, conceptualizar, escribir historia, pensarse en el presente, proyectar. El peligro de acotar las características teórico-conceptuales de cada uno de los cuatro autores con el fin de comparar y diferenciarlos, es caer en generalizaciones. No obstante, me parece significativo mencionar, por lo menos, algunas líneas que acompañan las que son propias del *Manifiesto* mismo. La historia conceptual y su cercanía con los usos del lenguaje es, quizás, de las más relevantes. Reinhart Koselleck inicia «Historia conceptual» de la siguiente manera:

> Desde la década de los años cincuenta, «historia conceptual» remite a un campo de la investigación histórica para el que el lenguaje no es un epifenómeno de la llamada realidad («El ser determina la conciencia», Karl Marx), sino una irreducible instancia metodológica última sin la que no puede tenerse ninguna experiencia ni conocimiento del mundo o de la sociedad [Koselleck, 2012: 45. En nota a pie, Koselleck remite, entre otros, a Stedman Jones].

Más adelante, continúa diciendo: «En este sentido, la historia conceptual vincula la historia del lenguaje y la historia factual» (Koselleck, 2012: 45). Esta línea, igual que la concien-

cia acerca de la historicidad de todo texto, de toda lectura, de toda recepción y trasmisión, es la que une a los cuatro prologuistas.

Todo intento de decir lo que *es* un prólogo, queda corto. Introduce, proyecta, interpreta —pero no sólo eso. Actualiza un texto, un documento— pero no se queda allí. Lo repiensa en función de una sociedad y una comunidad de lectores distintas a las originales —pero no termina allí. Problematiza, historiza— y no encuentra ningún cierre. Todo intento de decir lo que *hace* un prólogo es un intento de describir lo que sucede con la lectura en el tiempo.

3. **Prólogos. Recepción y algo más**

Hablar indistintamente de lectura y recepción lleva a la confusión. Ciertamente, los cuatro prólogos son resultado de lecturas y relecturas críticas en las que intervienen otros trabajos de investigación, formas de difusión, y reflexiones en torno a un texto como el *Manifiesto*. Para hablar de recepción, es ineludible empezar con una breve nota. Para ello, me centro nuevamente en el eje conductor (la temporalidad) de este ensayo, con el fin de observar algunos aspectos que me propongo seleccionar de los prólogos. Procederé, entonces, de la misma manera que en el caso de los datos acerca de los cuatro autores, escogiendo sólo unas cuantas particularidades, pequeños rasgos.

En la historiografía (y éste es un ejercicio historiográfico), la reflexión en torno a la recepción y, de paso sea dicho, la historia efectual, incursionan en la propia disciplina histórica. Las diferencias entre tiempos de producción, lecturas, apropiación y trasmisión, con sus respectivas y continuas reinterpretaciones, hacen visibles problemas propios de la historia comparada. Los momentos de recepción no se distinguen por etapas o sucesiones, sino por registros específicos que se diferencian claramente entre sí: como en el mundo vital, se efectúan constantemente transmisiones: se reciben y se recolocan legados. El ámbito de observación se caracteriza por su doble reflexividad; no sólo se examinan los modos cómo se reciben legados y tradiciones en el mundo práctico por parte de actores y grupos en sus respectivos mundos de vida (aquí hablaríamos esencialmente de historia

efectual). Además, se examina su «análisis» racional, con lo que logramos conectar una y otra vez este mundo de vida de actores y grupos, con la reinterpretación de su presente. La recolocación de los legados altera éstos, los actualiza, los amplía, los piensa en vista de nuevos lectores. En la recepción tendríamos que hablar, entonces, tanto de las reinterpretaciones de un determinado texto por ciertos lectores y sus sucesivas acciones, como la manera en la que, mediante una práctica de autoobservación, estos actores se estudian en su propio momento de vida y lectura. Vista así, la recepción es necesariamente un acto que se define social y culturalmente.

Hablamos de recepción cuando estudiamos las formas en las que un texto se recibe en coordenadas posteriores a las de su producción, por lectores u observadores que no son los «originales», en tiempos y espacios distintos, a través de procesos de transmisión intergeneracional en el que existen fallas, olvidos, recolocaciones, desconocimientos, fisuras. No es posible procesar lo anterior con una idea empirista de la recepción, es decir, asumiendo que existan datos objetivos contenidos en los textos, o sin reconocer el problema de la temporalidad o la forma como los observadores involucran sus propios horizontes (estén o no conscientes de ello).

Hans Robert Jauss, el teórico y crítico de literatura que es uno de los primeros que proponen, en el marco de la estética, una teoría de la recepción, señala varios elementos relevantes que la historia de la literatura tendría que considerar, integrando la recepción en su ámbito de conocimiento. En un texto tan ampliamente conocido como el *Manifiesto* que pasó de clásico marxista a clásico a secas, aspectos como la misma experiencia de la lectura, del conocimiento y de la reflexión, se pueden retomar para la historiografía —y lo mismo sucede, quizás incluso con mayor intensidad, con las expectativas previas a una lectura o, mejor dicho, relectura—. Y uno se pregunta, como se pregunta Jauss: ¿hasta qué grado, experiencia y expectativas frente a un texto, cambian, en el momento de la lectura, el horizonte del lector? Porque es allí donde encontraríamos, más allá de lecturas, una recepción con un significado relevante, una reflexión significativa cuya historicidad generaría conocimiento.

Tanto en la biografía como en la Introducción al *Manifiesto comunista*, Stedman Jones centra su interés principal en la im-

portancia de la historicidad del texto (desde los documentos de archivo hasta los de la autoría de Marx y cualquier otro escrito consultado). Quien hasta los años setenta del siglo pasado quería comprender el mundo moderno, afirma, tenía que recurrir a Marx. Después de los setenta, disminuyó el interés en los textos de Marx en general, y en el *Manifiesto* en particular, dados los cambios radicales que observa en por lo menos cuatro ámbitos entre esta y la siguiente década: un creciente conservadurismo, el fin de la Unión Soviética, la radicalización de los movimientos feministas, y una notable transformación en el lenguaje político.

Casi medio siglo después, Stedman Jones reconsidera la pregunta si el *Manifiesto comunista* permanecerá como uno de los muy contados textos políticos que continúan provocando a las sociedades actuales: *Politeia* de Platón; *El príncipe* de Maquiavelo; el *Leviatán* de Hobbes; el *Contrato social* de Rousseau. Afirma de inmediato que sí (la pregunta es evidentemente retórica), y ofrece como razón la muy «breve pero insuperable exposición del capitalismo moderno» con la que inicia el *Manifiesto*.

> Marx fue el primero en captar el poder aparentemente ilimitado y el alcance global de la economía moderna. [...] Enfatizó la tendencia inherente [al capitalismo] de inventar siempre nuevas necesidades y al mismo tiempo inventar los medios para su satisfacción, su subversión de las prácticas y creencias culturales tradicionales, su desprecio por las fronteras, sean sagradas o seculares, su desestabilización de cualquier jerarquía, ya sea de gobernantes y gobernados, marido y mujer o padres e hijos, y su manera de convertir todo en una mercancía.
>
> En resumen, el *Manifiesto* presenta una visión de la realidad que hoy, en los albores del nuevo milenio y ante las interminables discusiones sobre la globalización y la desregulación, parece ser una imagen de nuestro mundo tan contemporánea y convincente, como pudo haberles parecido a los lectores del año 1848 [Stedman Jones, 2012: posición 90-102].

Nótese la similitud con lo afirmado por Hobsbawm en su prólogo de 1998:

> Para acabar, lo que en 1848 pudo sorprender al lector no comprometido como retórica revolucionaria o, como mucho, como predicción verosímil, hoy se puede leer como una caracterización

> concisa el capitalismo a finales del siglo XX. ¿De qué otro documento de la década de 1840 se puede decir lo mismo? [Hobsbawm, 1998*a*: 23].

Para Stedman Jones es esencialmente el apartado del análisis histórico que realiza Marx del capitalismo lo que, a una distancia de más de 160 años, mantiene su vigencia y, con ella, su poder explicativo. Lo que retoma del análisis de Marx, lo describe mediante nociones tan generales (subversión, desprecio de prácticas y costumbres, desestabilización, desregulación), que la historicidad del lenguaje no afecta el tipo de estrategias que caracterizan el capitalismo. No remite, pues, al lenguaje político-económico que sí cambia, como se notaba ya desde los años setenta del siglo XX en adelante, sino a estrategias que permanecen desde la era de las revoluciones del siglo XIX hasta las de inicios del siglo XX, durante el socialismo real y aún después de la Guerra Fría, bien entrado ya el siglo XXI. ¿En qué consiste la fuerza de esta descripción?

A diferencia de Stedman Jones, Žižek no se centra en lo que permanece; inicia con la pregunta acerca de uno de los cambios más radicales que se pueden observar a lo largo del tiempo. Sugerente, polémica incluso, puede resultar la interrogante acerca de quiénes son los que actualmente reúnen las condiciones para que se podría hablar, en conjunto, de una «clase» (que ya no es una clase social uniforme) con el deseo y con la necesidad de una revolución. Desde el análisis social, el estudio de las condiciones económicas, sociales y políticas de los marginados y excluidos de nuestro presente, tendríamos que contar como parte de esta «clase» a migrantes, exiliados, mujeres víctimas de violencia y trata, entre muchos otros (y a estos muchos otros, se referirá en diversos sentidos y en contextos poco acostumbrados, a lo largo de todo el prólogo). No ya a los trabajadores industriales que gozan o que gozaron, hasta hace poco, de condiciones que no dejan de provocar deseos, pero sí de la necesidad de una revolución social. No ya, tampoco, al proletariado para cuyo papel histórico de sepultar a la burguesía, el *Manifiesto* no ofrece ninguna prueba.

Recordemos: para Žižek, está pendiente la revolución (lo que él entiende por revolución no está comprendido en las revoluciones de principios del siglo XX). Parte, eso sí, de un análisis acerca de quiénes son los explotados, los débiles, los margina-

dos de una determinada sociedad, la nuestra —en consecuencia, no remite ni a la lucha de clase, ni a la política, sino a la exclusión en todos los ámbitos: exclusión social, económica, educativa, de género, étnico, migratorio—. Habla de expulsión. Es un primer punto fundamental, sobre todo porque, al no referirse a las estructuras políticas (el Estado, por ejemplo), tampoco sería a partir de la lucha de clase que se transformarían las estructuras de poder, lo que resulta esencialmente incómodo para el marxismo más tradicional.

En medio de estas dos visiones, tenemos a Hobsbawm, quien afirma que la sorprendente visión de un capitalismo globalizado como el que se tiene hoy, contrasta con el rotundo fracaso de otra proyección, la del proletariado que, en efecto, no ha sepultado a la burguesía. La diferencia entre estas dos partes del primer apartado del *Manifiesto*, dice Hobsbawm, requiere mayor explicación en la conmemoración de los 150 años que en la del centenario de la publicación original del documento. Si bien no al extremo de lo que plantearía casi veinte años después Žižek, también Hobsbawm ve una enorme transformación de lo que se solía entender con las nociones de clase, de proletariado, de los asalariados, y su presencia y sus condiciones en el capitalismo.

Lo que ha cambiado, en este sentido, no es el sistema ni la relación de fuerzas de poder entre las clases, sino, en general, la política en la mayor parte de los países capitalistas europeos, «por el ascenso de los movimientos políticos organizados que se basaban en la conciencia de clase proletaria y que apenas habían hecho su aparición fuera de Gran Bretaña» (Hobsbawm, 1998*a*: 25-26). Hobsbawm piensa claramente en la historia efectual, cuando llega a la conclusión de que la predicción del *Manifiesto* que estaba equivocada, es, y cita a Marx, que «de todas las clases que enfrentan hoy en día a la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria» (Hobsbawm, 1998*a*: 26).

Desde el principio de su prólogo, el autor se encamina hacia una historia efectual. Considera tanto las transformaciones que se han vivido entre 1848 y 1998, como aquellas otras, entre el momento del primer centenario de la publicación del documento, 1948, y su conmemoración en ocasión de los 150 años. La historia efectual muestra que lo que suponía Marx acerca del desarrollo del capitalismo y su efecto en el proletariado, no se

puede demostrar: lo que es evidente para Hobsbawm en 1998, no lo era para otros lectores en 1948.

Importantes, pese a su brevedad, son las conclusiones de este prólogo: si bien «el *Manifiesto* se ha leído principalmente como un documento que describe un proceso histórico inevitable», no se puede olvidar que, en palabras de Marx, los hombres «hacen su propia historia». Y es por eso, recuerda Hobsbawm, que el *Manifiesto* «no es un documento determinista» (Hobsbawm, 1998*a*: 32-33). Considerando la temporalidad como eje de la reflexión, la distinción que hace Hobsbawm entre proyección, historia efectual y determinismo marca un paso importante en la visión de la escritura de la historia desde el marxismo.

Quizás uno de los cuestionamientos con mayor efecto es lo que enmarca el prólogo de Hobsbawm, lo que tiene que ver, necesariamente, con la historicidad del *Manifiesto*: cuáles son las fuerzas y las contradicciones que se enfrentan en la actualidad, si el texto es, casi desde sus orígenes, un texto obsoleto como reconoce el propio Marx, un texto anticuado, escrito en un lenguaje que conlleva a malentendidos por las nociones que cambian radicalmente: partido, por ejemplo, significa inicialmente tendencia de opinión o de política, para transitar hacia la organización de los proletarios, de allí a clase, y de clase a partido político, como marcarían Marx y Engels posteriormente. Pero lo obsoleto del texto casi en el momento de su publicación se puede ver de otra manera, tal como lo hace Žižek cuando habla de «La actualidad tardía del *Manifiesto comunista*», subtítulo de la edición que prologa, y donde insiste en una relectura basada en la actualización conceptual y de la coyuntura de nuestro presente.

Una de las características del *Manifiesto* que empiezan a hacerse notar es que no sólo responde, como texto, a una situación histórica, además de que forma parte de la obra de un pensador. Adicionalmente, como texto del pensamiento de Marx, expresa a la vez una visión histórica y una forma de hacer historia a mediados del siglo XIX que, anota Hobsbawm, destaca por su lenguaje que combina la «retórica política» con la «fuerza literaria» (Hobsbawm, 1998*a*: 20).

Un artículo-reseña de Marshall Berman de 1972, vuelto a publicar en *Aventuras marxistas*, me llevó a buscar *Hacia la estación de Finlandia*, de Edmund Wilson, publicado en 1940. Las pocas páginas en las que Berman presenta esta extensa historia

de movimientos sociales, revoluciones, personas, ideas, filósofos, marginados, luchadores en Europa y Estados Unidos, desde la Revolución francesa hasta la llegada de Lenin a la estación Finlandia, la estación de tren de San Petersburgo, en 1917, es una de las mejores maneras para conocer el marxismo de Berman. «La última gran novela del siglo XIX», llama este libro de historia de carácter épico con su enorme cantidad de figuras-personajes. El Marx de Berman tiene que ver con cultura, literatura, movimientos sociales, grupos, experimentos colectivos a lo largo del tiempo y a lo ancho del mundo. Modernidad se llama eso en la terminología de Berman: «Sus lecturas [Berman se refiere a Wilson] son hoy tanto más reveladoras por estar ausentes y prácticamente olvidadas en los escritos de ficción o no ficción de nuestros días» (Berman, 2002: 49).

Algo similar podemos pensar con respecto al *Manifiesto*, del que ya no hay lecturas masivas; pero eso permite también salir de las lecturas dogmáticas de las que estaban excluidas otras ideas de un Marx canonizado por la educación comunista como una especie de santo (considerado un desastre por Berman). Ahora se pueden recuperar «ideas acerca de la alineación del trabajo, ideas de dominación por el Estado, ideas de libertad» (Berman, 2011: posición 52). También en Berman leemos cuánto apreciaba, incluso admiraba Marx el capitalismo —pero al mismo tiempo recuerda que en los ojos de pensadores radicales como Proudhon o Bakunin, eso hacía de Marx prácticamente un traidor—. Pero a partir de eso, Berman desarrolla una idea distinta: Si bien Marx odiaba el capitalismo, también era capaz de ver sus enormes beneficios reales, «espirituales tanto como materiales»; a diferencia de quienes quieren erradicar el capitalismo, Marx insiste en que los logros obtenidos beneficien a todos. Algunos de los radicales, afirma Berman, no odiaban solamente el capitalismo, sino la modernidad:

> Eso va más allá del límite, hacia algo como rabia contra la realidad, contra la vida humana misma. La furia apocalíptica ofrece emociones baratas, sensacionalistas e inmediatas. La perspectiva de Marx es más compleja y matizada, difícil de sostener si no eres un adulto [Berman, 2011: posición 87].

En ello, el lenguaje tiene mucho que ver; las comparaciones con Baudelaire y Rimbaud, y ya en el siglo XX, con T.S. Eliot y

Ezra Pound, permiten ver el lenguaje poético en el *Manifiesto*. Es, finalmente, el horizonte en el que escribe Marx que le da sentido al mundo moderno, afirma Berman una y otra vez. La cultura que adquirió Marx en su juventud le permiten ver y desarrollar lo que Berman llama «cultura universal».

> La visión que tiene Marx de cultura universal reúne varias ideas complejas. Primero, la expansión de las necesidades humanas: el mercado mundial cada vez más complejo a la vez moldea y expande los deseos de todos. Marx quiere que imaginemos lo que podría significar en la comida, la ropa, la religión, el amor y en nuestras fantasías más íntimas, así como en nuestras presentaciones públicas. A continuación, la idea de cultura como «propiedad común» [Berman, 2011: posición 146].

Una y otra vez, Berman pasa de esta primera modernidad y cultura universal de la época de Marx, a las repercusiones que las ideas de Marx tienen y pueden tener en el presente —pero no sólo en el presente occidental (europeo, americano), sino, a partir de su propia experiencia reciente, en China, en una sociedad que no se ha educado con Marx, que no parece tener (o que niega) conciencia de clase, que se percibe alejada de los planteamientos históricos, económicos, sociales, de Marx— y en las que Berman, en sus conferencias, insiste una y otra vez, como posibilidad para la reflexión, la concientización, la organización. Y hasta el fin de su vida, Berman está convencido que existen alternativas a la vida actual en el capitalismo, porque las personas tienen la capacidad de imaginarse y de crear un mundo distinto.

Marx, escribió Wilson, desarrolla un «principio de energía»; éste...

> [...] pone en movimiento todo el sistema e introduce de manera convincente un elemento de progreso en la historia, como ningún otro intento de generalización histórica. Este principio no sólo exige el interés en un gran drama, sino que obliga también a reconocer que uno mismo participa en él e incluso invita a jugar en él un papel relevante [Wilson, 1972: 145].

En este drama queda claro, por lo que Berman explica, que Wilson crea a Marx como personaje trágico (Wilson, 1972: 51-52). De la misma manera que en Stedman Jones, en parte incluso en

Hobsbawm, comprender un texto como el *Manifiesto* sólo parece ser posible mediante la comprensión del personaje-autor. En el caso de Wilson y el Marx trágico, podemos entender la relación entre autor, intención, texto, esa relación que forma el fundamento para un tipo básico de historia efectual.

En 2018, la recepción del *Manifiesto comunista*, las consideraciones Marx como personaje de su propia biografía, del autor frente a sus intenciones, del texto como proyecto y de éste como diseño del futuro a partir de la comprensión del presente, es resultado de una determinada visión de la historia. Los aspectos biográficos, por lo mismo, forman parte de los problemas que se plantean aquí. En los cuatro prólogos, me atrevería a afirmar, están presentes también las vidas personales de sus cuatro autores. Las experiencias tanto históricas como personales no pueden estar ausentes, ellos forman parte, y están conscientes de ello, de la historicidad de sus propios textos. Son formas de vivir, leer, trasmitir legados, escribir y estar en los tiempos del presentismo.

Si las preguntas iniciales son tan distintas y distantes entre sí, lo mismo vale para el camino que proponen los prologuistas: «el viejo camino de Marx», sugiere Žižek, con el fin de pasar «de la política a los síntomas del postcapitalismo» (Žižek, 2018: posición 33); la historia efectual (directa e indirecta), declara Stedman Jones, es decir, el análisis de principios, deseos y sobre todo de una serie de profecías y proyecciones que marcarían movimientos obreros, conflictos políticos y más de un conflicto bélico; pasar de la historia efectual para ver qué nos dice hoy el *Manifiesto*, insiste Hobsbawm.

El posicionamiento de Stedman Jones es el del historiador que observa desde el presente; conoce la historia efectual del contenido del texto, su historicidad, su tono, las posibilidades de su interpretación, el momento de su producción y lo que sucedería, en prácticamente todo el mundo, aunque de manera diversa, en el siguiente siglo y medio. Más que los «hechos», afirma, es el impacto dentro y fuera del comunismo, en el pensamiento histórico y social que continuará incluso después del llamado «fin» del comunismo.

De aquí se deriva otra línea de transformación en el tiempo: un documento que se lee originalmente como texto que habla de hechos históricos (incluso a futuro), ahora es visto como texto que plantea ideas. Y podemos agregar que éste es el

sentido de seguir leyendo el *Manifiesto*, es el sentido de cada una de sus reediciones, de las introducciones, de los estudios especializados.

Al hablar de acontecimientos y procesos históricos relacionados con las proyecciones del *Manifiesto*, Stedman Jones de pronto parece «comparar» los dos niveles: lo proyectado en el texto, con lo que sucedió (o no) después; las ideas de lo que sucedería, y aquello que podemos analizar históricamente, en el futuro de aquellas proyecciones. Construcciones temporales que se entrecruzan. No es que éste sea el objetivo de Stedman Jones, pero es difícil separar lo que sigue válido del análisis histórico de Marx, del análisis político y del papel que en la política jugaría el proletariado frente al capital.

Žižek nos confronta con los excluidos de una sociedad; la visión de un futuro en tanto posibilidad de que estos excluidos «tomen» el lugar del capital, de la clase antes llamada burguesía, está fuera de discusión. Son excluidos no sólo por el capital, sino también por un porcentaje muy alto de la sociedad. En estas condiciones, ¿cuál sería el viejo camino de Marx? Berman diría la cultura universal, la propiedad común, la participación de todos en esta cultura.

Las lecturas contemporáneas conducen necesariamente hacia una reflexión crítica acerca de nosotros mismos, de las sociedades actuales. Más allá de los excluidos en todos los niveles, esos prólogos hablan también de la importancia de observar críticamente a quienes son los responsables de esta exclusión, y que igual que los excluidos, atraviesan todos los grupos, todas las clases, todos los niveles económicos y relaciones de poder.

4. **Para terminar, unas cuantas notas**

Este ensayo se limita a unos cuantos rasgos, extraídos de los prólogos al *Manifiesto comunista*, escritos por Hobsbawm, Berman, Stedman Jones y Žižek. Es un ensayo a todas luces incompleto, y estas últimas notas sobre algunas ideas finales no cambiarán su carácter de inconcluso.

La recepción actual del *Manifiesto* no se restringe, evidentemente, al texto publicado, las correcciones posteriores, los prólogos que lo reubican a lo largo del tiempo; incluye también aque-

llo que quedó escrito en un tono vago (especulativo lo llama Stedman Jones), las fuerzas sociales por ejemplo que se opondrían al capitalismo, históricamente muy bien planteado, y sus posibilidades. Eso le dio impulsos proyectivos, políticos, revolucionarios al texto y permitió adecuarlo, una y otra vez, a nuevas circunstancias. Y a ello se debe, en parte, que Berman puede hablar de cultura universal como propiedad común; que Hobsbawm puede seguir siendo marxista pese al fracaso de la idea y la práctica del comunismo; que Stedman Jones considera el *Manifiesto* como uno de los pocos textos políticos fundamentales que permanecerán inquietando las sociedades; y que Žižek puede actuar y pensar como «anarco-marxista», fuera de las políticas estatales, las revoluciones ya históricas, y aun la ausencia de la lucha de clases cuando pensamos en quiénes son los excluidos de nuestro presente.

Más allá de la línea principal de este ensayo, el eje temporal del *Manifiesto comunista* y de su recepción, un eje que atraviesa necesariamente los cuatro prólogos revisados por lo que lo tomé como eje principal de reflexión; más allá de este último y muy breve punteo, quiero concluir con dos aspectos más. En primer lugar, hablaba de la importancia de la historia conceptual y, desde luego, del lenguaje, un aspecto que ocupa por lo menos a tres de los cuatro prologuistas, y eso de muy distinta manera. Hobsbawm explica el cambio de significados de ciertos términos a lo largo del tiempo, tomando el ejemplo la supuesta «estupidez» de la población rural, que hoy significaría más bien «estrechez de mira» o «aislamiento» de esta población (Hobsbawm, 1998*a*: 16). Para Berman, lenguaje y estilo usados por Marx (y se refiere explícitamente a él, no a la autoría conjunta) colocan el *Manifiesto* en la tradición de la literatura y la cultura modernas, y no duda en discutirlo en el marco de la literatura universal del siglo XIX. Se refiere, incluso, a un cierto expresionismo lírico: «We could call the *Manifesto's* style a kind of expressionist lyricism» (Berman, 2011: posición 98). Para Stedman Jones, por su parte, el lenguaje es la base de toda conceptualización, de toda experiencia incluso, como muestran otros trabajos en los que desarrolla su teoría acerca de lenguaje y clases sociales. Ahora, derivar de lo anterior que Hobsbawm, Berman y Stedman Jones sean defensores de las teorías surgidas a partir del giro lingüístico, sería justamente caer en el tipo de reduccionismo que debe evitarse.

En segundo lugar está la preocupación acerca de lo que propone en su momento el *Manifiesto comunista*, y de cómo se puede leer y, sobre todo, «traducir» al presente, tanto en lo que se refiere a la relevancia de Marx para los historiadores (Hobsbawm), como a aquellos trabajos interdisciplinarios que problematizan los aspectos del futuro del capital en una época, caracterizada como presentista y en la que los marginados y excluidos dejaron de ser los proletarios, algo que le preocupa desde luego a Žižek. Para el historiador Hobsbawm sigue siendo válido aquello que «distingue al marxismo de otras teorías estructural-funcionalistas: el modelo de varios niveles, de los que el primero es el de las relaciones de producción de las sociedades, y la continuidad de las contradicciones inherentes a los sistemas entre las que la lucha de clases no es sino un caso especial». Y un poco más adelante: «Es la existencia simultánea de elementos estabilizadores y desestabilizadores lo que debe reflejar un modelo así» (Hobsbawm, 1998*b*: 199-200).

La lectura de Žižek, por su parte, muestra hasta qué grado, aun en la actualidad, el *Manifiesto* sigue provocando interpretaciones y reflexiones contradictorias. Tomemos sólo un ejemplo, los actuales medios de comunicación, las redes sociales, la presencia del mundo digital. Para Berman, hace menos de una década, las señas indicaban, en el ámbito de la cultura, la posibilidad de que todos podían tener acceso (poseer) esos medios, participar mediante ellos. Para Žižek, el mundo digital aparenta una libertad, niega todo lo que había esperado Berman. En el mundo virtual del capitalismo, los bienes comunes son colaborativos y se caracterizan por el surgimiento y rápido crecimiento de la producción sin que se requiera inversión adicional. Los individuos aportan los datos sin cobrar, se encargan de realizar trámites y servicios bancarias y gubernamentales, etcétera. El espacio que corresponde a ello no es un espacio laboral, y social sólo entre comillas. Asimismo, el espacio de internet es de objetos. Lo que se registra y se comunica, se registra y se comunica entre artefactos electrónicos. En la interpretación de Marx estamos ante el desarrollo de nuevas fuerzas productivas no humanas entre las que se vuelven obsoletas las relaciones capitalistas (Žižek, 2018: posición 78). Es un aspecto que habrá que seguir analizando a fondo. Contamos con cada vez más elementos acerca de cómo el postcapitalismo opera, aprovechando ahora ya no maquinaria y explotación de los trabajadores, sino explotando gru-

pos, conjuntos abiertos que sólo tienen en común formar parte de determinadas redes sociales —y que por este simple hecho pierden su autonomía y el poder sobre sus datos—.

Si a ello le agregamos que a la par el capital financiero «desaparece» (se disuelve en capital ficticio que no entra a la producción), es fundamental considerar que, ya sea por operaciones financieras, por corrupción o por violencia, se establecen nuevas relaciones de poder entre los sujetos que no se limitan a relaciones económicas. Las secuelas son enormes y descubren, a partir de los planteamientos de Marx sobre el capital, un sinnúmero de problemas en la economía, las finanzas, los mercados, los actores, las instituciones, además de las consecuencias e implicaciones sociales y los efectos culturales.

Bibliografía

BERMAN, M. (2002): *Aventuras marxistas*, trad. del inglés Andrea Morales Vidal y Diego Castillo. Madrid: Siglo XXI.

HARTOG, F. (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. del francés Norma Durán y Pablo Avilés, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana (colección 'El Oficio de la Historia').

HOBSBAWM, E. (1998*a*): «Introducción», en K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*. Barcelona: Crítica.

— (1998*b*): *Wieviel Geschichte braucht die Zukunft*, trad. del inglés Udo Rennert. Múnich y Viena: Carl Hanser Verlag.

JAUSS, H.R. (2000): *La historia de la literatura como provocación*, trad. del alemán Juan Godo Costa y José Luis Gil Aristu. Barcelona: Península (colección 'Historia, Ciencia, Sociedad').

KOSELLECK, R. (2012): *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. del alemán Luis Fernández Torres. Madrid: Trotta.

MARX, K. y F. ENGELS (2011): *The Communist Manifesto*, introd. Marshall Berman. Nueva York: Penguin Books.

NEFFE, J. (2017): *Marx der Unvollendete*. Múnich: C. Bertelsmann Verlag.

SCHEU, R. (2019): «Slavoj Žižek, der Unbequeme», *Neue Zürcher Zeitung NZZ*, 21 de marzo.

STEDMAN JONES, G. (2012): *Das kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels*. (Einführung, Text, Kommentar). Múnich: C.H. Beck (beck'sche reihe).

WILLIAMS, R. (2018): «The Future of Marxism», *New Left Review*, 114, pp. 53-65.

WILSON, E. (1972): *Auf dem Weg zum Finnischen Bahnhof. Über Geschichte und Geschichtsschreibung*, trad. del inglés americano Ehrenfried Klauer y Hans Stern. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag (Suhrkamp Taschenbuch st 194).

ŽIŽEK, S. (2018): *Das Kommunistische Manifest. Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifests.* Mit dem ungekürzten Text von Karl Marx und Friedrich Engels, trad. del inglés Karen Genschow. Fráncfort del Meno: Fischer e-books.

MARX ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA. *EL DIECIOCHO BRUMARIO* Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Francisco Javier Luna
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco

Introducción: *El 18 Brumario* entre el materialismo histórico y la forma literaria

El presente ensayo aborda *El 18 Brumario* (1852) como una obra con la dualidad propia de toda historiografía, con su aspecto narrativo y también metodológico, y plantea que no son dos cuestiones independientes sino complementarias. Así, en primer lugar, rastreamos la idea de Marx sobre el arte, la creación y la libertad del autor, analizando su valor epistémico y si se puede considerar como ejemplo de un trabajo no alienado. Aunque el propio Marx reconoce un carácter cognitivo en el acto literario (así como en el arte en general), parece no poder separarlo «de su naturaleza ideológica, pero reconociendo que las relaciones entre ambos planos son sumamente complejas y en ocasiones —como puede verse en el examen de la obra de Goethe, Balzac o Tolstoi— bastante contradictorias» (Sánchez Vázquez, 1979: 31). Esta suspicacia no impidió que Marx admitiera que, en el verdadero arte, el ser humano obra «de acuerdo con las leyes de la belleza» (Marx, 1980: 112). Este aprecio del arte también se ve en la escritura del propio Marx. Aunque parezca una observación obvia, en *El 18 Brumario* se nota el esfuerzo de Marx por dotarlo de calidad literaria, y creemos que este esfuerzo no es casual. Posteriormente y en segundo lugar, analizamos *El 18 Brumario* como un ejemplo de aplicación práctica del materialismo histórico que nos muestra nuevas dimensiones de complejidad de los postulados teóricos que no aparecen en obras de carácter más sintético como en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) o bien parecen ser negados, como en el caso de *El Capital* y la relación libertad-trabajo (Noguera, 1998: 74),

particularmente nos centraremos en ponderar el valor de la individualidad y los límites de la libertad.

La propuesta de interpretación es que la pretensión de verdad del discurso histórico de Marx radica no sólo en la objetividad que aporta un método riguroso, sino en suponer un cierto grado de independencia del arte con respecto del condicionamiento sociohistórico de la consciencia. El punto nodal es precisar el valor de la producción espiritual de un individuo y si Marx considera que tiene un margen de libertad para escapar del condicionamiento de la base material. Si se admite ese margen de libertad individual, entonces el proceso histórico no es mecánico, y eso también significa que el futuro está indeterminado. Esa reconsideración de la libertad podría ayudar a explicar por qué el gran esquema del materialismo histórico de una épica triunfante del proletario, que aportan obras como el *Manifiesto del Partido Comunista*, contrasta con el tratamiento mucho menos optimista de la obra historiográfica del propio Marx.

El puente hegeliano: sobre los conceptos de historia y de literatura

Tiene razón Löwith cuando identifica, como un tema nodal del pensamiento de Marx, la división del tiempo en un antes y un después, una prehistoria pasada y una historia a punto del advenimiento, semejante a la división cristiana del tiempo; pero a diferencia del nacimiento del mesías cristiano, en Marx ambos momentos están divididos por la revolución social.

> Para usar una expresión de Kierkegaard, este «ahora» es el «instante» decisivo, que divide toda la historia con sentido, pero no ya en una «antes de» —pagana— y una «después de» —cristiana—, sino —y no menos radical— en una «prehistoria» y una historia futura. La dictadura del proletariado nos conduce desde el reino de la necesidad al de la libertad, superando los antagonismos prehistóricos [Löwith, 2007: 51].

La idea de la historia de Marx conserva la asunción hegeliana de que toda la historia es la realización del espíritu racional y, por ende, es posible descubrir un patrón en el decurso temporal. La confianza en esa escisión de la temporalidad en dos momentos está garantizada para Marx por el análisis que hace la

razón de las bases del propio proceso histórico. Bases que Marx identifica con la infraestructura económica que sostiene el edificio entero de la civilización. Así, una transformación de la base material debe necesariamente conducir a una revolución de todos los aspectos de la existencia. Precisamente, la identificación de esa base específica es la que marcan la diferencia entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista. Pues mientras Hegel identifica a «la idea» (Hegel, 1999: 60) como el motor del movimiento histórico, Marx apela a las bases económicas y a la lucha de clases, depreciando en el proceso aquello que para Hegel eran las cotas más altas del espíritu a la categoría de ideología. El concepto de ideología marxista se debe entender ante todo como falsa conciencia, un enmascaramiento de la realidad político-social; aun cuando «fosse esso consapevole o no» (Mannheim, 1957: 68).

La falsa consciencia proviene de la defensa de los intereses de clase, las «desigualdades [que] se presentan tan disfrazadas» (Harris, 2011: 6); pero también proviene de una falta de sentido histórico. Es indudable que las situaciones cambian con el tiempo, pero también las ideas y lo que las personas piensan que es verdad o natural. Marx explica esa mutación por la actividad propia del hombre que busca adaptar a la naturaleza a sus propias necesidades y, al hacerlo, modifica las propias condiciones naturales, aunque los hombres no son conscientes de cómo el trabajo ha modificado lo «natural». Así, el dinamismo propio de la infraestructura económica arrastra consigo a la superestructura ideológica. Este proceso explica la correlación permanente (aunque no sea propiamente identidad) entre las ideas de una época con sus coyunturas sociales y sus bases económicas, siendo las primeras efímeras y las otras casi inmóviles, que dan como resultado una diferencia de niveles temporales, pues por un lado se dan acontecimientos fugaces y por otro tenemos estructuras que dominan largos períodos (Braudel, 1970: 70). Como escribe Marx en *La ideología alemana*: «[Feuerbach] no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico» (1974: 47).

De esto modo, no es que Marx rechace la importancia de las ideas, sino que las subordina a la base socioeconómica. Esta «inversión», como la nombra el propio Marx, no implica des-

montar el sistema hegeliano sino sólo un aspecto particular del mismo. Collingwood es particularmente insistente en ese punto, pues como bien señala:

> [Marx] jamás supuso ni por un momento que la prioridad del pensamiento sobre la naturaleza en Hegel significara que Hegel consideraba la naturaleza como un producto de la mente. Sabía que Hegel, como él mismo, consideraba la mente un producto (el producto dialéctico) de la naturaleza. Sabía que la palabra «pensamiento», en el sentido en que Hegel denomina a la lógica «la ciencia del pensamiento», significa no aquello que piensa, sino aquello que el pensamiento piensa [Collingwood, 2000: 126].

Tanto Marx como Hegel reconocen que es la realidad la que antecede al pensamiento y la consciencia, pero Hegel en su filosofía de la historia insiste en un autodespliegue de la idea siguiendo una lógica propia, «porque ella [la idea] es el concepto libre que se determina a sí mismo y así se determina a ser realidad» (2005, § 213). De ese modo, el reino del pensamiento en su propia evolución transforma a la praxis y ésta a la naturaleza. A esa autonomía de las ideas, Dilthey la llama el *sesgo teológico* de Hegel. Dilthey afirma que «siempre que Hegel apela a estos giros un tanto místicos está operando en él un sesgo teológico que consiste en atribuir una existencia al reino de las relaciones lógicas de la lógica-metafísica, existencia que va más allá de su validez en el proceso cósmico mismo» (2013: 265). Frente al Hegel que da plena autonomía al reino espiritual, Marx apela a «las condiciones reales» que determinan el modo en que los seres humanos concretos satisfacen sus necesidades materiales y, por ende, la forma en que piensan al Mundo. Pero la distancia entre ambos no es tan grande como pudiera parecer a simple vista. Hegel mismo ya había analizado el condicionamiento de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* y el proceso dialéctico entre percepción y representación que se plasma en conciencia; proceso que «no deja a ésta [la cosa] tal y como ella es para sí, sino que la forma y altera» (2017: 53). El propio proceso dialéctico puede originar que la conciencia se separe de sí misma, y llevarla hacia «el engaño universal cometido contra sí y contra otros» o «conciencia desgarrada» [*Zerrissenheit des Bewusstseins*] (2017: 283).

Sin embargo, la consciencia desgarrada de Hegel es sólo transitoria, pues tiende a la autoreparación; mientras la ideología de

Marx puede ser un estado permanente de la consciencia mientras no cambien las condiciones materiales objetivas. El concepto de ideología le sirve a Marx para marcar los límites del idealismo, pero también es un problema que debió superar para afirmar que su idea de la historia es algo más que otra mera ideología. Para afirmar la cientificidad de su propio análisis, a Marx no le basta con mostrar la estricta lógica de su análisis económico, sino que debe explicar cómo el proceso entero de la historia ha permitido por vez primera desmontar las falsas ideas que él mismo ha originado. En su análisis de las condiciones del capitalismo, Marx afirma que la burguesía en su avance triunfal ha demolido las viejas estructuras hasta el punto de desfondar de contenido las ideas tradicionales.

> La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. [...] Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas [Marx, 1989: 37].

Según esta exposición, el desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo ha logrado unificar el decurso histórico hasta el punto de hacer converger los distintos procesos individuales de pueblos y naciones en una auténtica historia universal. Es gracias a esa unificación que el propio Marx puede vislumbrar el panorama entero del decurso histórico y desarrollar la crítica de las condiciones del propio proceso e identificar al motor del cambio histórico. En la síntesis de su teoría que realiza en el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx proclama a la lucha de clases como el verdadero fundamento *sine qua non* del desarrollo histórico. Esta identificación abre el fuerte determinismo abstracto de la economía y lo concreta en un principio dinámico y abierto (Cowling, 2002: 7). Precisamente esta idea de que el hombre no es un agente pasivo de la razón histórica sino un actor cuyas decisiones realmente importan, dota de sentido los esfuerzos del propio Marx para coadyuvar al advenimiento de un nuevo tiempo histórico.

Ese estrecho, pero real, margen de libertad, nos ayuda a comprender la ambivalencia de Marx frente a la literatura. La revalorización de la libertad abre la puerta a considerar que no toda producción intelectual está condenada a ser ideología, sino que alguna puede ser auténtica literatura. Pero si nos quedamos con la mera determinación económica, como la que parece desprenderse de la famosa frase de la *Ideología alemana* sobre que «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (Marx y Engels, 1974: 26), la producción artística en poco se diferencia del resto de la ideología. En el *Manifiesto*, Marx y Engels reducen todas las profesiones, incluyendo la del poeta, a la categoría de asalariado:

> La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados [1989: 37].

Al poner en relación la producción artística con las condiciones materiales de su momento histórico, se abre una importantísima veta de fuentes para investigar el pasado, pero se pierde el contenido de verdad que se atribuía a la obra de arte.

De nueva cuenta, en lo que parecen ser las antípodas de la reducción del arte a ideología, Hegel en su *Enciclopedia* coloca al arte en la esfera del espíritu absoluto y, en consecuencia, asume que puede portar una imagen de la universalidad. Hegel afirma que la obra de arte es «intuición concreta y representación del espíritu en sí absoluto» (2005: § 556) y que «contiene la llamada unidad de la naturaleza y del espíritu» (2005: § 557). Aunque parezca paradójico, esa fuerte carga epistémica no desaparece del todo en el materialismo histórico, aunque el propio Marx tenga problemas para explicar por qué. En la *Introducción a la crítica de la economía política*, se emprende el intento de analizar el arte griego y su vigencia en plena sociedad industrial. Ahí se afirma:

> En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. [...] Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte

> griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables [1981: 61].

La respuesta del propio Marx a esta aparente paradoja, que el arte griego tiene un encanto infantil, es por completo insuficiente. Es evidente que existe algo atemporal en la obra de arte, como dice Gadamer: «Sin duda es verdad que la calidad estética de una obra de arte reposa sobre leyes de la construcción y sobre un nivel de configuración que acaba trascendiendo todas las barreras de la procedencia histórica y de la pertenencia cultural» (2003: 12). Marx reconoce esa cualidad y la explota, no sólo al utilizar la literatura como fuente histórica, sino al volcar sus esfuerzos en la constitución de una forma artística en su propia escritura. Es indudable la conexión entre Marx y la literatura. Se hace patente desde la ingente cantidad de citas que el propio Marx da a lo largo de sus obras, así como en las más sutiles formas en que utiliza los tropos de la retórica. El ejemplo favorito de Marx para entender las transformaciones del capital moderno era la obra de Balzac y en *La ideología alemana*, Marx y Engels usan a *Don Quijote* para denunciar los extravíos de la izquierda alemana, porque no hay un mejor estudio de la escisión de la personalidad del hombre moderno que la novela de Cervantes. Como dice Lukács:

> La primera gran novela del mundo de la literatura nace entonces cuando el dios cristiano comienza a abandonar el mundo; cuando los hombres se encontraron solos, sin hogar, y sólo pudieron hallar sentido y sustancia en su alma; cuando el mundo fue liberado de su paradójica sujeción a un más allá y quedó abandonado a su inmanente sinsentido [2010: 100-101].

En toda su obra, resuena el joven Marx, quien al principio de su carrera quiso ser literato. En su *Carta al Padre*, el propio Marx narra sus inicios como escritor cuando perseguía «las danzas de las musas y la música de los sátiros». Sin embargo, ese joven Marx desiste de su primer empeño y en cambio opta por los estudios de leyes, historia y economía. Emulando el propio momento revolucionario, «épocas de hierro, pues los viejos dioses han muerto y el nuevo aún no ha aparecido» (Löwith, 2007: 51), la crisis artística del joven Marx lo coloca frente a un momento

crucial (*Grenzmark*), «un golpe demoledor» donde todas sus «creaciones se convirtieron en nada» (Marx, 1982, 10). Ese momento ocurre no sólo porque Marx reconoce que su producción literaria no porta la calidad que busca, sino porque llega a la comprensión del condicionamiento histórico de toda producción artística, lo que Galcerán Huguet llama el «convencimiento de la necesaria historicidad de los contenidos ideales, cuya verdad estriba en la adecuación al Espíritu de la época» (1982/83: 158). Convicción a la que llega por el descubrimiento y estudio intensivo de la filosofía de Hegel, quien dota de historicidad al idealismo al señalar que el «contenido real» de la idea «es solamente la exposición del concepto que éste se da en forma de existencia exterior» (2005, § 213). Este despertar a la historicidad le revela a Marx que incluso la mejor literatura de su época lleva el sesgo ideológico de la burguesía.

Pero de nuevo cuenta, la distancia que aleja a Marx de la literatura es ilusoria, pues como todo proceso dialéctico no existen verdaderas rupturas ni se puede superar algo sin conservarlo al mismo tiempo. Eduardo Cava lo resume con verdadero arte:

> En todo caso, si estas líneas sugieren que sus creaciones literarias nunca van a ocupar el reino de la poesía —si sus escritos literarios quedan reducidos a polvo frente al esplendor de la poesía verdadera, o si, como escribe en otra parte de la carta, en lugar de alcanzar una «forma real», fue sólo capaz de construir un «escritorio con cajoncitos en los que después ech[ó] (él mismo) arena» (21)—, tampoco le impiden su retorno a la poesía, ya que su encuentro mágico con la poesía sólo lo destruyó «al principio». Si leemos esta carta detenidamente, y prestamos atención a sus rasgos marcadamente literarios y retóricos, hasta podríamos decir que el retorno de Marx a la literatura ocurre en la misma carta en la que declara su alejamiento [Cava, 2009].

Las aspiraciones literarias de Marx se mantienen no sólo en el amor que siempre le profesó a la literatura, como nos narra su hija Eleanor,[1] ni en las extensas citas que plagan su obra teórica las cuales van desde los trágicos griegos, Dante, Tasso, Cervantes y Shakespeare a los románticos alemanes como Göethe,

1. Eleanor Marx «Nota a la Carta de Carlos Marx a su padre» <https://www.marxists.org/espanol/marx-eleanor/1897/nota.htm> [consultada el 1 de octubre de 2018].

Lessing, Heine o Schiller; esas aspiraciones también perduran en su propia literatura histórica que refleja una indudable calidad artística.

El *Dieciocho Brumario* como ejemplo del materialismo histórico

La obra histórica de Marx, que comprende *La Lucha de clases en Francia*, *La guerra civil en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, es al mismo tiempo un ejemplo de aplicación del materialismo histórico que teoriza en sus textos más analíticos, como la introducción de una casuística que desafía algunos de los más férreos esquemas de las obras sintéticas y panfletarias, dando pie a lo que llama Bidet «the problem of the relationship between historical materialism and "pure economics"» (2007: 288). Centrándose ya propiamente en el *18 Brumario*, Cowling y Martin comentan que:

> Marx's Eighteenth Brumaire might be conceived as an example of the application of theoretical principle to the analysis of concrete political history. The theoretical principle in question is the «materialistic conception of history» or «historical materialism» that he and Engels worked out in the mid1840s and which is given fullest expression in the jointly authored but unpublished German Ideology of 1845-46. Yet before we rush to classify the Eighteenth Brumaire as a direct application of principle to practice, we should alert ourselves to the fact that at no point does Marx actually claim this work builds on a theory of historical materialism, and its location in the text suggests that this is not his priority. There is a considerable degree of autonomy and independent effect granted to ideas, ideologies and other such elements of the «superstructure» [Cowling, 2002: 6].

El fuerte determinismo de la superestructura por infraestructura económica[2] proclamado en las obras sintéticas, es ahora sustituido por la lucha de clases, pero incluso ésta aporta un colorido que va muchos más allá del dualismo de burgueses contra proletarios. Mientras en el *Manifiesto* se afirma que:

2. En sus *Lecciones*, Wolfgang Haug tematiza el problema de la lectura de *El Capital* desde una óptica determinista y critica los problemas usuales de comprensión de la necesidad y la libertad (Haug, 2016: 93-101).

> [...] nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado [1989: 34].

Por contraste, en el *18 Brumario*, la sociedad francesa presenta un panorama mucho más complejo. Las clases sociales que Marx identifica son: los grandes propietarios, la aristocracia industrial, los republicanos burgueses, los burgueses industriales, los pequeños burgueses, los campesinos, los proletarios y el lumpemproletariado, además de incluir grupos de interés que no son clases como el ejército. También, *El 18 Brumario* divide la Revolución francesa en tres períodos que van desde 1848 a 1851, y cada uno de estos períodos está caracterizado por distintas alianzas entre los arriba mencionados.

En ese complejo panorama, el proletariado conserva su tinte protagónico pero la narración de su lucha pierde las luces victoriosas y la confianza que antes transmitiera el *Manifiesto*. En *El 18 Brumario*, Marx reafirma que sobre los hombros del proletariado se ha construido la civilización material y espiritual de la república burguesa, ya que «por muy poco heroica que la sociedad burguesa sea, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos» (2003: 11). Pero con la derrota del proletariado de París en 1848, la épica de su lucha se convierte en tragedia:

> Venció la república burguesa. [Pues] A su lado estaban la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeñoburgueses, el ejército, el lumpemproletariado organizado como Guardia Móvil, los intelectuales, los curas y la población del campo. Al lado del proletariado de París no estaba más que él solo [2003: 18].

La tragedia del proletariado no sólo está en su derrota política o militar, sino que además pierde en el plano discursivo. Cuando Marx narra la crisis de la república burguesa, debido a sus propios políticos, y como los burgueses: «¡se atreve ahora a acusar *a posteriori* al proletariado por no haberse lanzado por ella a una lucha sangrienta, a una lucha a vida o muerte!» (2003: 92); llama la atención no sólo sobre la bajeza moral de esos indivi-

duos, sino sobre el uso efectivo de la propaganda y la manipulación ideológica. Sea consciente o inconsciente, la ideología se presenta en consonancia con la defensa de los intereses de clase e incluso cuando esa defensa se ha extraviado, la ideología funciona como apología de las propias acciones y para construir chivos expiatorios en las clases subordinadas:

> [La burguesía], que en todo momento sacrificó su interés general de clase, su interés político, al más mezquino y sucio interés privado, exigiendo a sus representantes este mismo sacrificio, ¡se lamenta ahora de que el proletariado sacrifique a sus intereses materiales, los intereses políticos ideales de ella! Se presenta como un alma cándida a quien el proletariado, extraviado por los socialistas, no ha sabido comprender y ha abandonado en el momento decisivo. Y encuentra un eco general en el mundo burgués. No me refiero, naturalmente, a los politicastros y majaderos ideológicos alemanes. Me remito, por ejemplo, al mismo *The Economist*, que todavía el 29 de noviembre de 1851, es decir, cuatro días antes del golpe de Estado, presentaba a Bonaparte como el «guardián del orden» y a los Thiers y Berryer como «anarquistas», y que el 27 de diciembre de 1851, cuando ya Bonaparte había reducido a la tranquilidad a aquellos anarquistas, clama acerca de la traición cometida por las «ignorantes, incultas y estúpidas masas proletarias contra el ingenio, los conocimientos, la disciplina, la influencia espiritual, los recursos intelectuales y el peso moral de las capas medias y elevadas de la sociedad». La única masa estúpida, ignorante y vil no fue nadie más que la propia masa burguesa [2003: 92].

Esa continua contradicción entre interés de clase e interés individual lleva a que el curso de los acontecimientos no sea lineal. Aunque la historia tenga un decurso general, a nivel de los acontecimientos el margen de incertidumbre es mucho mayor de lo que el análisis económico indicaba. Desde el inicio del *El 18 Brumario*, Marx acota que «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (2003: 10). Así, aunque se insiste en que la actuación individual está circunscrita en un horizonte histórico concreto, la responsabilidad moral por las decisiones que se tomen recae en el individuo que elige. Este margen de libertad explica que el hilo conductor de la narración sea el golpe de esta-

do de Napoleón III y que las acciones y el carácter del propio Luis Napoleón ocupen tanto espacio en el libro. El objetivo explícito del texto es explicar la interacción entre la actuación personal y las fuerzas sociales vivas: «explicar cómo tres caballeros de industria pudieron sorprender y reducir al cautiverio, sin resistencia, a una nación de 36 millones de almas» (2003: 16). Con su obra, Marx se posiciona frente a Victor Hugo (*Histoire d'un crim*: 1851; *Napoléon le Petit*: 1852), quien había escrito vituperando a Luis Napoleón, pero al hacerlo le había dado un protagonismo que no merecía, y también frente a Proudhon (*La voix du peuple*, 1851), quien intentó mostrar el acontecimiento como un paso inevitable del desarrollo histórico. Entre la postura de ambos, Marx muestra a Luis Napoleón como un hombre ambicioso cuyo ascenso no hubiera sido posible sin el conflicto entre las clases sociales.

Victor Hugo pinta la imagen de Luis Napoleón como un hombre arrogante y sin escrúpulos, pero dotado de gran capacidad, quien para satisfacer sus ambiciones personales pisotea a hombres e ideales:

> Louis Bonaparte is a man of one fixed idea, but a fixed idea is not idiocy. He knows what he wants and marches to his aim. Over justice, over law, over reason, honour, humanity, if you will, he still marches to his aim [1892: 189].

Por contraste, Marx presenta la imagen de un hombre grotesco, cuyo ascenso no es debido a su propia grandeza, sino a capitalizar el culto a su tío y a la confluencia de las condiciones contextuales. Para desacralizar la figura que Luis Napoleón pretende construir de sí mismo, Marx recurre a la ácida sátira del personaje:

> No es casual, en consecuencia, que Marx dedique no pocos epítetos a caracterizar (caricaturizar) la figura de Luis Bonaparte (p. 10). En tanto figura protagónica, la aparente grandeza del héroe que solo puede «salvar a la sociedad burguesa» (p. 107) se transforma en la «caricatura del viejo Napoleón» (p. 10); un «jugador tramposo» (p. 11); un «héroe Krapülinski» (p. 18); poseedor de una «estupidez ladina» (p. 32); de la «voluntad obstinada de un filibustero» (p. 31); en su condición de «aventurero» (p. 52), producto de una «larga y aventurera vida de vagabundo» (p. 57), a fin de cuentas un «*remplaçant*, sustituto de Napoleón» (p. 106) [Nocera, 2006].

En el caso de Proudhon la diferencia no está sólo en la visión del propio Luis Napoleón, sino en la propia idea de historia que ambos profesaban. Mientras Marx conserva la convicción hegeliana de que la síntesis del proceso dialéctico-histórico es tanto posible como necesaria; Proudhon mantiene la convicción de que los conflictos son insolubles y la única opción es buscar una mediación política que conserve un equilibrio social.

> Proudhon era un escéptico respecto a los beneficios de la acción política radical. Después de todo, para él lo social no es sino esa suerte de «espíritu activo» que, mediante el trabajo, continúa la obra de Dios; su mismo sentido de la justicia posee ese halo religioso que juzgaba platónico su ex amigo [Marx]. Ello explica su actitud ante la revolución del 48 —«nada tengo que hacer aquí»— que jamás le perdonaron sus enemigos íntimos, así como su aceptación posterior, pero no, en verdad, incondicionada, del despotismo del «mediocre» Napoleón —al que despreciaba; adhesión debida a su desinterés por la política y a la esperanza de llegar a ser su consejero (no, ciertamente, para disfrutar del cargo) [Negro, 1975: 124].

Para Marx, la renuncia a una síntesis es una traición a la lucha social y un error teórico. La historia es el proceso donde el *ser* y el *deber ser* convergen. Pero esa convergencia, como muestra *El 18 Brumario*, no es mecánica, ésta debe ganarse en la lucha social. Los procesos en la historia de Marx son como capas que se solapan, desde el movimiento profundo de la constitución de las clases sociales, la expresión concreta de los intereses de cada clase en la forma de grupos e instituciones y la actuación de los sujetos concretos en medio de las circunstancias dúctiles que dan nueva forma a la realidad. El mejor ejemplo de este juego de capas es la explicación de la pequeña burguesía, la socialdemocracia y el golpe parlamentario de 1849. La socialdemocracia es una postura política impulsada por el partido político de La Montaña que surge de la alianza de la pequeña burguesía con sectores del proletariado. Es un intento por conciliar en la vía democrática la lucha de intereses de clase «El carácter peculiar de la socialdemocracia consiste en exigir instituciones democrático-republicanas, no para abolir a la par los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para atenuar su antítesis y convertirla en armonía» (2003: 42). Esta ideología es posible porque es un reflejo de la posición de la clase social de la

que surge: «el demócrata, como representa a la pequeña burguesía, es decir, a una clase de transición, en la que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro, cree estar por encima del antagonismo de clases en general» (2003: 46). Los ideólogos de la socialdemocracia creen estar por encima de la propia lucha de clases, precisamente porque sus intereses se interceptan por arriba con los de la burguesía y por debajo con el proletariado.

> Este contenido es la transformación de la sociedad por vía democrática, pero una transformación dentro del marco de la pequeña burguesía. No vaya nadie a formarse la idea limitada de que la pequeña burguesía quiere imponer, por principio, un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones especiales de su emancipación son las condiciones generales fuera de las cuales no puede ser salvada la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases [2003: 42].

Pero estos intereses de clase sólo aportan el marco general del pensamiento que se concreta en la propuesta política de la socialdemocracia, mientras que ésta a su vez ofrece un lenguaje común para el propio grupo social pero no condiciona más que parcialmente a los individuos que se ven reflejados en ella. Así, en la Montaña pueden convivir un Marat o un Robespierre junto a un Barbés.

Frente a la política burguesa que busca suavizar los conflictos de clase, pero no resolverlos; la propuesta de Marx es mostrar con toda su crudeza la lucha de clases y denunciar los intentos de enmascarar el conflicto por la ideología. La lucha social es una lucha por el control del discurso y la interpretación del pasado. Las armas de la burguesía están en la fuerza del ejército y la propaganda de la religión: «la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana» (2003: 13). Para explicar la realidad, la auténtica historiografía debe comenzar «antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado» (*ibid.*) Aquí los caminos de la crítica y la historia convergen de nuevo con la literatura. La capacidad del arte por trascender las propias condiciones de producción de donde ha surgido y ofrecer un atisbo de veracidad, es análoga a la necesidad de la ciencia por consumarse no sólo en una forma lógica precisa sino en una forma estética que logre llevar los preciados descubrimientos hasta su auténtica finalidad que es la transmisión a los demás. La crea-

ción literaria se presenta como una *praxis* libertaria, pero no sólo en el sentido de Benjamin, de acción política (Huesca, 2013: 98), sino más cercana a la catarsis aristotélica, pero con un atisbo de un futuro ya liberado.

> Esto se refiere al Marx para quien los textos literarios se convirtieron en acontecimientos dentro de sus textos, y cuya práctica de cita y alusión no sólo consolida la relación que él vislumbra entre el pasado y el presente, entre un acontecimiento y su representación, sino también su sospecha de que la literatura tiene la capacidad de inventar un futuro que no sería simplemente una repetición del pasado [Cadava, 2009].

En su historia Marx augura que «la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir» (2003: 13). A esa poesía del futuro se rinde Marx, no sólo la vaticina, sino que busca participar de ella; de una poesía cuya vitalidad no surja de las relaciones asimétricas de explotación; su historiografía, como toda historia auténtica, es un canto al futuro, y él mismo se convierte en heraldo de la literatura que no podía (aún) hacer.

Pero lo anterior no implica renunciar por completo a la poesía en el presente. La cierta atemporalidad de la literatura se puede interpretar como un ejemplo de la importancia de la libertad. Así como la participación de los individuos es necesaria para movilizar al proceso histórico concreto, es necesario también un esfuerzo por encontrar una forma discursiva perfecta que pueda alcanzar para romper con las determinantes materiales que hacen que la producción intelectual se vuelva sólo ideología. La forma literaria de *El 18 Brumario* nos muestra que la búsqueda artística es también una búsqueda por encontrar la verdad.

Conclusiones

La obra historiográfica de Marx complejiza las nociones fundamentales de la teoría pues además de lidiar con la multiplicidad de lo real, se enfrenta a darle un lugar a la idea de libertad individual. La narrativa de Marx necesita afirmar un margen de libertad porque es condición necesaria para que exista una actividad creativa que sea capaz de trascender los límites de la con-

dición ideológica. La indudable calidad literaria de obras como *El 18 Brumario* es evidencia de que Marx nunca abandonó sus ideas tempranas sobre el valor epistémico del arte, su importancia para el espíritu y su capacidad emancipadora. Esto no estaba en conflicto, sino que se refuerza, con el valor científico de la obra historiográfica al depender de una metodología rigurosa, la cual, por necesidad, debe hacerse más compleja al enfrentarse con la difícil noción de libertad efectiva del sujeto histórico concreto.

Bibliografía

BIDET, J. (2007): *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic and Political Dimensions*, trad. David Fernbach. Leiden: Brill.

BRAUDEL, F. (1970): *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez. Madrid: Alianza.

CADAVA, E. (2009): «Marx ante (y antes) de la literatura», *Acta poét.* 30, 2, sep./nov. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822009000200005>.

COLLINGWOOD, R.G. (2000): *La idea de la historia*, trad. Edmundo O'Gorman. Ciudad de México: FCE.

COWLING, M. y J. MARTIN (2002): *Marx's 'Eighteenth Brumaire': (post)modern interpretations*. Londres: Pluto Press.

DILTHEY, W. (2013): *Hegel y el idealismo*, trad. Eugenio Ímaz. Ciudad de México: FCE.

GADAMER, H.-G. (2003): *Verdad y Método I*, trad. Ana Agud. Salamanca: Sígueme.

GALCERÁN, M. (1982/1983): «Una carta de Marx a su padre del año 1837», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 3.

HARRIS, M. (2017): *Vacas, guerras, cerdos y brujas*, trad. Óliver Sánchez. Madrid: Alianza.

HAUG, W.F. (2016): *Lecciones de introducción a la lectura de «El Capital»*, trad. Santiago Vollmer. Barcelona: Trébol Negro Laertes.

HEGEL, G.W.F. (1999): *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos. Madrid: Alianza.

— (2005): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls. Madrid: Alianza.

— (2017): *La fenomenología de la historia*, trad. Wenceslao Roces, ed. Gustavo Leyva. Ciudad de México: FCE.

HUESCA, F. (2013): «Walter Benjamin: hacia un nuevo concepto de arte», *Graffylia*, 11, 16-17, pp. 90-100.

HUGO, V. (1892): *History of a Crime - Napoleon the Little*. Boston: Estes and Lauriat.

LÖWITH, K. (2007): *Historia del mundo y salvación*, trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz.
LUKÁCS, G. (2010): *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, trad. Micaela Ortelli. Buenos Aires: Godot.
MANNHEIM, K. (1975): *Ideología e Utopía*, trad. Alberto Izzo. Bolonia: Il Mulino.
MARX, K. (1980): *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza.
— (1981): *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (1982): *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE.
— (2003): *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
— y F. ENGELS (1974): *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces. Montevideo: Pueblos Unidos.
— y F. ENGELS (1989): *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
NEGRO, D. (1975): «Retórica y dialéctica: la polémica entre Marx y Proudhon», *Revista de Estudios Políticos*, 204, pp. 95-144.
NOCERA, P. (2006): «Narración y tropos en "El 18 brumario de Luis Bonaparte" de Karl Marx. Reflexiones en torno a la Metahistoria de Hayden White», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 14. <http://webs.ucm.es/info/nomadas/14/pnocera3.pdf>.
NOGUERA, J. (1998): «La transformación del concepto de trabajo en la teoría social» (tesis doctoral). Barcelona: UAB.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1979): *Las ideas estéticas de Marx*. Ciudad de México: Era.
VÁZQUEZ, I. (2011): «Ideología y utopía: una perspectiva sociológica —de Marx a Richard Rorty—», *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, XXI, nº 1, enero-junio, pp. 231-245.

KARL MARX Y GUSTAVE FLAUBERT: SOBRE LAS PRESTACIONES INTER-SISTÉMICAS ENTRE CIENCIAS SOCIALES Y LITERATURA

Jorge Galindo
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa
María Angélica Tamayo Plazas
Universidad Iberoamericana - Ciudad de México

> El medio más seguro de escapar del mundo es el arte y no hay modo más seguro de vincularse a él que el arte.
>
> JOHANN WOLFGANG GOETHE,
> *Las afinidades electivas*

Resumen

El objetivo de este escrito es analizar la relación entre ciencia social y literatura. De la mano del concepto de *prestación*, proveniente de la teoría de sistemas, analizamos las relaciones existentes entre la ciencia y el arte a partir de las formas en que Karl Marx y Gustave Flaubert hablan de la sociedad en sus obras. Este análisis nos permite identificar abundantes «préstamos» literarios en la obra de Marx y rastrear el realismo de la literatura de Flaubert. Además, damos cuenta de algunos elementos comunes en sus respectivas críticas a la sociedad de su tiempo. Sin embargo, estas prestaciones no implican una difuminación de las diferencias entre ciencia y literatura, pues, como queda demostrado en el texto, existen límites para lo que la ciencia puede tomar del arte y viceversa.

Introducción

Las ciencias sociales y la literatura pertenecen a sistemas funcionales diferentes. Las primeras operan en el sistema de la ciencia y la segunda en el del arte. No obstante esta diferencia operativa, existen entre ellas afinidades dignas de ser analiza-

das. Muy probablemente, entre estas afinidades ninguna es tan llamativa como el hecho de que ambas nos «hablan de la sociedad». Si bien, por definición, las ciencias sociales en su totalidad nos «hablan de la sociedad», en la literatura este fenómeno ocurre más, por ejemplo, en la novela y el teatro que en la poesía.

Con el afán de iniciar una reflexión sistemática sobre las relaciones entre ciencia social y literatura, en la primera parte del presente escrito nos daremos a la tarea de esbozar una herramienta conceptual en la que, de la mano de la teoría de sistemas, estableceremos los límites operativos entre ciencia y arte para después poder dar cuenta, mediante el concepto de *prestación*, de la forma en que estos sistemas se relacionan. Por razones de espacio restringiremos nuestras reflexiones sobre las prestaciones al caso que nos ocupa, a saber: a las relaciones entre ciencias sociales y literatura. Como ya se dijo, la herramienta conceptual estará basada en la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann, pero no se limitará a ella ya que recuperaremos ideas provenientes de otros autores que han reflexionado sobre este tema.

Toda vez que los lineamientos teóricos generales hayan quedado establecidos, y dado que éste es un volumen dedicado a conmemorar el bicentenario del natalicio de Karl Marx, dedicaremos la segunda parte del artículo a aplicarlos a una comparación del propio Marx, en tanto clásico de la ciencia social, con un clásico de la literatura, a saber: Gustave Flaubert.

Es un hecho que cuando se piensa en comparar a Marx con algún otro autor, Flaubert no suele ser la primera opción que nos viene a la cabeza. Sin embargo, hay entre ambos autores paralelismos interesantes que justifican la elección. En primer lugar son contemporáneos. Marx nació en 1818 en Tréveris y murió en 1883. Flaubert, por su parte, nació en 1821 en Ruan y murió en 1880. Y si bien, como todo parece indicar, nunca se cruzaron, coinciden en haber dado cuenta en su obra de un evento histórico fundamental: la Revolución francesa de 1848. Flaubert fue testigo de dicho acontecimiento y no sólo regresó a él en diversos momentos de su obra («Un corazón sencillo», *Bouvard y Pécuchet*), sino que le dedicó su obra maestra: *La educación sentimental*. Por su parte, Marx analizó dicho acontecimiento en su *18 Brumario de Luis Bonaparte* y en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*.[1]

1. Existe un vínculo posterior entre los autores que podría explorarse en otro lugar, pues fue justamente Eleonor Marx, la hija menor de Marx, quien

Nuestra comparación entre Marx y Flaubert se dividirá en cuatro apartados en los que, apoyados en la herramienta conceptual, abordaremos diversos tópicos. Así, en el primer apartado estableceremos las diferencias operativas entre ciencia y arte, esbozaremos algunos elementos de la relación de la sociología y la historia con la literatura, y abordaremos el concepto de *prestación*. En el segundo analizaremos las prestaciones de la literatura a la obra de Marx y el «realismo» de Flaubert; la fascinación de Marx por la literatura es bien conocida ya que no sólo fue un ávido lector, sino que en su juventud escribió poesía y dejó inconclusos un relato satírico y un drama fantástico. Este gusto por la literatura no sólo se nota en el esfuerzo de Marx por lograr que algunas de sus obras (particularmente *El Capital*) tuvieran un estilo rayano en lo literario, sino también en la forma en que la literatura impactó su forma de ver el mundo. Así como Marx se sirvió de la literatura para hacer ciencia, Flaubert produjo obras de arte que bien podrían pasar por descripciones de la realidad social. Justo por esto vale la pena examinar el supuesto «realismo» de Flaubert. Nuestro análisis mostrará que si bien es cierto que Flaubert se documentaba tal como lo haría un científico social para elaborar sus obras, esté afán de precisión descriptiva quedaba subordinado a la búsqueda de la forma «bella» propia del arte. Ahora bien, a pesar de que Flaubert no buscaba dar una idea exacta del mundo social, esto no ha impedido que autores como Pierre Bourdieu hayan visto en él a un protosociólogo capaz de decirnos algo científicamente valioso sobre la sociedad.

En el tercer y cuarto apartados compararemos la forma en que Marx y Flaubert nos hablan de la sociedad. Dado que existe un sinnúmero de elementos a comparar, hemos decidido centrarnos en dos que nos han parecido especialmente interesantes. En primer lugar compararemos la forma en que estos autores conciben el tiempo en sus obras. Para hacer esto enriquece-

---

tradujo *Madame Bovary* al inglés en 1886. Al igual que la trágica heroína de la novela de Flaubert, Eleonor se suicidó tras una tormentosa relación amorosa con Edward Avelin. Antes de su trágico final, Eleanor no sólo editó textos de su padre, sino que participó en las campañas por los derechos de las mujeres. En este contexto, Eleonor decidió traducir *Madame Bovary* no sólo por considerarla una obra de un estilo exquisito, sino también porque veía en ella una coincidencia con sus ideas políticas, pues veía en Flaubert una crítica radical de la forma en que la hipocresía de la sociedad burguesa somete a las mujeres.

remos el concepto de prestación con conceptos propios de la historia como son mentalidad histórica (Jacques Le Goff) y régimen de historicidad (François Hartog). Así, estaremos en condiciones de mostrar que mientras la obra de Marx imprime a los acontecimientos una narrativa estructurada en aras de dar cuenta de ellos desde un punto de vista científico, la obra de Flaubert los presenta en un sentido más fenomenológico tal y como los vivieron los actores sociales.

Después de llevar a cabo esta reflexión sobre el tiempo, pasaremos al cuarto apartado en el que veremos la forma en que estos autores hablaban críticamente de la sociedad. Es bien sabido que Marx fue un crítico del capitalismo, pero es menos conocido que Flaubert también hizo de la crítica un leitmotiv de su obra. Sin embargo, su crítica no apuntaba al orden social como tal, sino a un rasgo humano que le exasperaba: la estupidez. Y si bien está claro que la estupidez no es algo que pueda ser operacionalizado desde las ciencias sociales, no deja de ser interesante que, a diferencia de Marx quien veía en la burguesía a un agente de transformación histórica destinado a perecer por su propio éxito, Flaubert veía a los burgueses como un grupo particularmente estúpido y mediocre.

El texto cerrará con algunas reflexiones generales sobre los alcances, límites y tareas pendientes de la herramienta conceptual aquí esbozada. También aprovecharemos el apartado de conclusiones para apuntar otros posibles ámbitos de comparación entre Marx y Flaubert.

Aunque esto quedará claro conforme avancemos, no está de más hacer una importante precisión. Este análisis se hace desde las ciencias sociales por lo que con el texto perseguimos objetivos científicos y no estéticos.

1. **Ciencia y literatura: función y prestaciones**

1.1. *Diferencias operativas de las ciencias sociales y la literatura*

Desde este punto de vista de la teoría de sistemas, las ciencias sociales y la literatura son dos tipos distintos de comunicación porque pertenecen a sistemas funcionales distintos, es decir, resuelven problemas de coordinación comunicativa distintos. La sociología, como parte del sistema de la ciencia orienta su comu-

nicación a la producción de un tipo particular de conocimiento, un conocimiento etiquetado como «verdadero». Para poder ser etiquetado como «verdadero» este tipo de conocimiento tiene que pasar por toda una serie procedimientos programáticos (teorías, métodos) y organizativos (presentación en congresos, seminarios, someterse a dictámenes para ser publicado, etc.). Por su parte, la literatura se enmarca en la comunicación artística[2] y, como tal, queda filtrada por un código distinto al código verdad / no verdad. En este sentido, la buena literatura no es la que dice más verdad sobre el mundo, sino la que es considerada buena según criterios estéticos. El código que filtra esta comunicación se basa en la distinción conformidad/inconformidad.[3]

Para la teoría de sistemas, la función social del arte radica en otorgar a la sociedad posibilidades de observación excluidas por otros sistemas. Justo por eso el arte lleva a cabo una partición del mundo mediante la distinción «realidad real» / «realidad ficticia». Esta realidad «ficticia» puede vincularse de diversas formas con la realidad «real» por ejemplo mediante la imitación, la crítica o la afirmación (Luhmann, 2005: 248 ss.). Ahora bien, el hecho de que la realidad creada por el arte sea «ficticia» no quiere decir que ésta no se someta a las «leyes de la forma», es decir: después del primer trazo, la primera nota, la primera frase, las cosas ya no pueden sucederse de forma arbitraria en la obra de arte por lo que, incluso, en este ámbito hay necesariamente un orden. Justamente esta falta de arbitrariedad hace que el siguiente trazo, la siguiente nota, la siguiente frase deba ser filtrada mediante un código que la evalúa según su consecución o malogramiento.

Además de la función, existen en la teoría de sistemas sociales otras dos posibilidades de observación de sistemas parciales en sociedades funcionalmente diferenciadas, a saber: la prestación y la reflexión (Luhmann, 2007: 600). En contraste con la observación que hace el sistema parcial de la sociedad en su

---

2. Sin llegar a desarrollarlo, Luhmann coqueteó con la idea de que existía un «sistema de la literatura» (Luhmann, 2008: 388). Nosotros pensamos que la inclusión de la literatura está plenamente justificada y que no hace falta pensar en la existencia de un sistema especializado en ella para poder abordarla sociológicamente.

3. Hay que tomar en cuenta que la palabra alemana *stimmig* también podría traducirse como: armónico o coherente por lo que el código también podría ser armónico / no armónico o coherente / no coherente.

conjunto (es decir, su función), la prestación remite a la forma en que un sistema parcial observa a otros sistemas parciales que, al igual que él, gravitan en el entorno interno de la sociedad. Así, por ejemplo, en el ámbito de la ciencia la prestación adquiere la forma de «investigación aplicada» y en la economía la forma de «satisfacción de necesidades». El último tipo de observación identificado por Luhmann es la auto-observación del sistema parcial, es decir: la reflexión. Ejemplos de ésta son la epistemología en la ciencia y la ética para la moral. Más adelante ahondaremos en el tema de las prestaciones recíprocas entre ciencia y arte mediante la identificación de relaciones entre ciencias sociales y literatura.

Por último, vale la pena decir que si bien el gusto no ocupa un lugar relevante en la sociología sistémica del arte de Luhmann, nosotros consideramos que éste no puede quedar fuera de una reflexión sociológica sobre este ámbito. En este sentido, nos parece importante ampliar la función sistémica del arte para incluir en ella a los «problemas de coordinación derivados de la elaboración y apreciación de obras en las que la comunicación del gusto queda referida a sí misma» (Galindo, 2012: 446).

1.2. *Prestaciones de la literatura a la ciencia social*

En el presente apartado daremos cuenta de algunas de las relaciones existentes entre ciencias sociales y literatura de la mano del concepto de prestación expuesto en el apartado anterior. Cabe señalar que los autores que expondremos a continuación no emplearon el concepto de prestación, pero que desarrollan ideas que pueden quedar enmarcadas en éste.

A propósito de lo que denomina las «funciones simbólicas» de la novela David Ledent nos dice que:

> La novela ejerce sobre nosotros tres funciones simbólicas fundamentales: estética, cognitiva [...] y analítica. La principal vocación del relato novelesco es procurar un placer estético. Pero aun si se trata de una función fundamental, ésta no permite distinguir la novela de otras formas artísticas y literarias. Al pasar por el lenguaje, la literatura deviene discursiva: ella produce sentido por un discurso organizado. En esta perspectiva, la literatura, y en particular la novela, producen un cierto conocimiento del mundo social que no es ni científico, ni «ordinario» en el sentido

> fenomenológico, en la medida en que el escritor presenta, a su manera, una mirada sobre este mundo y en ella muestra su funcionamiento [...] una sensibilidad particular que le permite ver y poner al día las lógicas sociales sin formalizar este conocimiento. [...]. Si existe una función cognitiva de la novela, se le debe distinguir de su función analítica que no remite directamente a contenidos de conocimiento, sino a la actividad misma del pensamiento. [...] la creación literaria como transposición de las problemáticas existenciales del escritor [Ledent, 2014: 4].

De particular interés en el marco de nuestro texto es lo que Ledent denomina la función cognitiva de la novela, pues ésta puede convertirse en una prestación para la ciencia. Algo similar nos dice Howard S. Becker en su obra *Para hablar de la sociedad*:

> Decir que estas obras y estos autores practican el análisis sociológico no significa que esto sea «lo único» que hacen o que sus obras sean «mera» sociología disfrazada de arte. De ningún modo. Estos autores tenían en mente propósitos que trascendían el análisis sociológico. Pero aun el más formalista de los críticos debe aceptar que parte del efecto de muchas obras artísticas depende de su contenido «sociológico» y que la convicción, en los lectores y en los espectadores, de que aquello que ellas cuentan acerca de la sociedad es, en un sentido u otro, «verdadero» [Becker: 2015: 25-26].

A este respecto, el historiador alemán Jürgen Osterhammel nos habla de la forma en que en el siglo XIX, es decir, en los albores de la diferenciación de la sociología como disciplina científica, la literatura cumplía con esta función cognitiva:

> Antes de que la sociología existiera como disciplina científica (Comte acuñó la denominación en 1838) los auténticos especialistas en lo social eran los poetas y escritores, que luego no dejaron de competir productivamente con los sociólogos. Entre *Sentido y sensibilidad* de Jane Austen (*Sense and Sensibility*, 1811), *Los Buddenbrook*, de Thomas Mann (1901), o *La Madre*, de Maksim Gorki (*Mat'*, 1906-1907), se establece a lo largo del siglo una extensa cadena de novelas «sociales» que nos permiten aprender mucho sobre las normas, las formas de comportamiento, las diferencias de estatus social y las condiciones de vida materiales; y ello, en no menor grado que las obras de las ciencias sociales. James Fenimore Cooper y Henry James, Charles Dickens, George Eliot y Anthony Trollope, Gustave Flaubert y Émile Zola, Iván

> Turguénev y León Tolstoi, y Theodor Fontane figuran entre los testigos más destacados de la historia de la sociedad, las mentalidades y las costumbres del siglo XIX [Osterhammel, 2005: 44].

Ahora bien, sin importar cuánta «verdad» haya en las obras de los autores antes mencionados, no podemos perder de vista que esta «verdad» no es la misma que aquella que pretende ser dicha por la ciencia social. Bernard Lahire en su artículo «Sociología y literatura» reflexiona al respecto:

> [...] los textos literarios despliegan siempre una sociología implícita de las formas de la vida social (que no pretende ser «verdadera» en el sentido en que lo entienden las ciencias sociales), pero no constituyen nunca análisis de la realidad empírica históricamente situada, ni especialmente un *corpus* de datos teóricamente pensados y seleccionados.

Lo anterior no quiere decir que Lahire no piense que el sociólogo no pueda beneficiarse de la lectura de obras literarias. En este sentido, Lahire afirma:

> En mi opinión, de la lectura de obras literarias el sociólogo puede extraer dos grandes tipos de beneficios: el primero es del orden del *saqueo* de los textos con vistas a imaginar nuevas investigaciones sociológicas, y el segundo, el *ejercicio pedagógico* y el *entrenamiento científico* que pueden dar lugar a una forma más sistemática de *examen de los esquemas interpretativos de lo social instrumentados por los novelistas* en su escritura literaria [Lahire, 2016: 170].

Si bien es cierto que hasta este momento nos hemos centrado en la forma en que la sociología ha pensado sus relaciones con la literatura, esto no quiere decir que sea la única ciencia social que lo haya hecho. En este sentido es importante decir que las relaciones de la historia con la literatura no han sido fáciles debido a las nociones estrechas de cientificidad que cimentaron la forma de indagar el pasado en el siglo XIX. La nueva *historia científica*, distinta e intencionalmente distante de tradiciones historiográficas anteriores —de orientación erudita y literaria—, supuso una separación del *trabajo histórico-investigativo* del *trabajo literario*, de los historiadores *profesionales* de los *aficionados* (Iggers, 1998). La profesionalización y la implemen-

tación del *método*, de una lógica particular de investigación, suponía la garantía de poder acceder a un conocimiento objetivo de los hechos, distinguibles de la ficción propia de la novela y otras formas literarias. Ahora bien, esta actitud de sospecha hacia la literatura se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX; incluso notables exponentes de la historia social y económica continuaron viendo la literatura como algo perteneciente a un nivel de la realidad social ajeno a sus intereses (LaCapra, 1987).

Inspiradas en las propuestas de la primera generación de *Annales*, otras formas de pensar la historia significaron un cambio en esta tensa relación: la historia empezó a incorporar a la literatura como *documento* para la *historia problema* y para la historia de actores cuyas voces no se encontraban fácilmente en los archivos oficiales y de fenómenos que antes no era considerados como hechos históricos. Posteriormente la literatura se convirtió también en *objeto de estudio* para la nueva historia cultural, la historia de la lectura y de las prácticas de lectura, campos de estudio que ponen de relieve el importante papel que la «realidad ficticia» juega en la «realidad real» y que defiende a la literatura como objeto de indagación legítimo, que no está tajantemente separado de lo económico y social (LaCapra, 1987). Que esta relación no ha dejado de estar libre de sospechas lo reveló el acalorado debate en torno a la obra de Hayden White (1992), quien asimila las narrativas históricas a las narrativas de ficción.

No obstante, no pocas historiadoras e historiadores ven la relación entre historia y literatura como algo provechoso y rico en posibilidades. En síntesis, podemos distinguir tres posibles aproximaciones, apoyándonos en Sarlo (1991). En primer lugar tenemos el problema de la historicidad de la literatura y la posibilidad de una historia literaria más allá de una selección de obras organizadas cronológicamente. En segundo lugar está la historia de las funciones e instituciones de la literatura, es decir de la literatura como una de las dimensiones de lo simbólico en la vida social, «donde la literatura se construye como lugar y práctica diferenciándose de otros lugares y otras prácticas: primera marca de historicidad, la que la literatura compartiría con las otras prácticas discursivas, respecto de las que se diferencia» (Sarlo, 1991: 27). Por último encontramos lo que Sarlo denomina «los servicios que la literatura puede prestar a la historia» y que nosotros observamos mediante el concepto sistémico teórico de prestación. Así, la literatura es relevante para la historia

porque «habla de la sociedad» y aporta información útil sobre realidades materiales y temas de imaginarios o mentalidades colectivas, problemas y debates del pasado que escapan a otro tipo de materiales documentales. La novela en particular, puede ser, pues, una gran fuente de información, pero requiere un tratamiento crítico, como cualquier otro documento, pues ésta tampoco es una representación directa del mundo social, ni una evidencia objetiva. LaCapra advierte que, además de fuente, la obra literaria es una *interpretación*, una reconstrucción de la realidad exterior que posee una lógica propia, un «sentido del mundo» (LaCapra, 1980: 616).

Un último e interesante ejemplo de la forma en que la literatura puede rendir prestaciones a la ciencia social lo encontramos en la importante obra del economista francés Thomas Piketty: *El capital en el siglo XXI* (2013). En franco contraste con la tendencia actual de los paradigmas dominantes en economía caracterizados por el culto al número y su concomitante «envidia de la física», en su obra Piketty no sólo recupera reflexiones provenientes de otras ciencias sociales, sino que se sirve de textos literarios de Honoré de Balzac y de Jane Austen para dar cuenta de las formas de la riqueza en el siglo XIX.

1.3. *Prestaciones de la ciencia social a la literatura*

A diferencia de la relativa facilidad con la que hemos podido investigar el tema de las prestaciones de la literatura a las ciencias sociales, hacer el recorrido inverso —es decir, rastrear las prestaciones de las ciencias sociales a la literatura— ha resultado más tortuoso. En términos generales esto puede tener que ver con lo que Anthony Giddens ha denominado la «doble hermenéutica». Mediante este concepto, Giddens da cuenta de la forma en que los conocimientos de las ciencias (naturales y sociales) «regresan» al mundo de los actores legos como herramientas interpretativas (Giddens, 1993: 165). Así, por ejemplo, un escritor puede hablar en términos de clases sociales o del inconsciente sin necesidad de presentar definición o marco teórico alguno. Existen, pues, elementos de las ciencias que, al volverse parte de nuestra forma de ver el mundo, son recuperados implícitamente por los escritores en sus obras. Justo en esto puede verse una importante diferencia estructural entre la ciencia y la

literatura. Mientras que en el sistema de la ciencia es necesario explicitar las influencias en la bibliografía y las notas, en la literatura esto no es necesario. En ella, la erudición no siempre se explicita, sino que queda fusionada con la obra.

Normalmente para identificar las prestaciones que las ciencias sociales hacen a la literatura se tiene que consultar bibliografía secundaria. Por ejemplo, en un interesante artículo «Une sociologie transfigurée: Marcel Proust lecteur de Gabriel Tarde», Luc Fraisse sostiene que «una de las fuentes más influyentes sobre el mundo proustiano de *En busca del tiempo perdido*» (Fraisse, 1988: 710) es el sociólogo Gabriel Tarde. En particular dos de las obras de Tarde habrían desempeñado un rol fundamental en el ciclo novelístico de Proust, a saber: *Las leyes de la imitación* y *La lógica social*. Si bien es cierto que Proust no era muy dado a divulgar las lecturas que le habían resultado más útiles en el desarrollo de su obra, existen una referencia —en su traducción al francés de la obra de John Ruskin, *La biblia de Amiens*— y un testimonio de su amigo Robert de Billy que ponen de manifiesto su conocimiento de la obra de Tarde. Así, a lo largo de su texto Fraisse se da a la tarea de encontrar paralelismos entre las ideas de Tarde y las de Proust. Dado que nuestro objetivo no es evaluar la validez de la aproximación de Fraisse, dejamos aquí este ejemplo para pasar a otros. Lo importante es dar cuenta de la (posible) existencia de una prestación de las ciencias sociales a la literatura.

Existen otros casos interesantes de prestaciones de la ciencia a la literatura. En primer lugar está la investigación de Laurence Dhan-Gaida: *Musil. Saber y ficción* (2007) en la que explora la forma en que Robert Musil establece puentes en su obra entre la «cultura humanista» y la «cultura científica» y se «lanza en busca de una nueva síntesis entre los imperativos de la razón científica y los objetos singulares vinculados con el campo poético» (Dhan-Gaida, 2007: 8).

En segundo lugar se encuentra el libro de Fernando Bayón: *La prohibición del amor: sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann* (2004) en la que mediante la noción de «constelación social de época» trata de encontrar las relaciones recíprocas existentes entre la obra de Mann y la «sociología temprana» de Alemania representada por Ferdinand Tönnies, Ernst Troeltsch, Werner Sombart, Georg Simmel y Max Weber. El concepto de «constelación» antes mencionado permite a Bayón dar cuenta de estas relaciones sin tener que demostrar influencias causales

específicas por lo que sirve más para identificar aquello que el propio Weber denominó «afinidades electivas».[4]

Por último, tenemos el texto de Luc Boltanski: *Enigmas y complots*: *una investigación sobre las investigaciones* (2016) en el que Boltanski da cuenta de los interesantes paralelismos existentes entre el surgimiento de la novela policiaca y la novela de espionaje (como subgéneros de novela social), la diferenciación de las ciencias sociales y la consolidación de un modo de gobierno basado en el conocimiento. Las convergencias que Boltanski identifica entre la novela social y la sociología tienen que ver con la emergencia de la categoría de sociedad como realidad —podríamos decir siguiendo a Durkheim— *sui generis*. Justo porque existe una «realidad social» sujeta a leyes como la «realidad natural» es posible escribir obras que, a diferencia de los cuentos fantásticos y las «picarescas», expliquen los fenómenos enigmáticos acaecidos en la sociedad remontándose a causas sociales (y no a causas sobrenaturales) que obedecen a una cierta legalidad (es decir, que no son resultado de la mera contingencia). Sin una realidad social estable, sometida por una parte a «leyes físicas, técnicas, leyes económicas y sociales» y por la otra a «leyes votadas por los parlamentos, decretos ministeriales, medidas de policía y, más generalmente, instrumentos jurídicos y tecnologías sociales de representación y gobierno» (Boltanski, 2016: 41), la novela policiaca y la novela de espionaje no hubieran tenido sentido, pues en ellas el detective, cual científico social, busca dar cuenta de los fenómenos enigmáticos (crímenes, etc.) que se le presentan cuestionando la «realidad aparente» en aras de dar con la «realidad real».[5]

---

4. Cabe decir que Weber recuperó este concepto de la novela de Goethe del mismo nombre y que, a su vez, Goethe llevó al ámbito de la literatura este concepto acuñado originalmente en la química. ¡Vaya ejemplo de prestación de ida y vuelta!

5. A propósito de novelas policiacas y detectives, nos parece importante mencionar lo que hizo Bruno Latour en su libro *Aramis ou l'amour des techniques*. En esta obra, Latour lleva a las ciencias sociales a terrenos novedosos, para descubrir quién «mató» al proyecto de tren llamado Aramis. Para contar esta historia Latour se sirve de recursos literarios y nos presenta las voces de diversos personajes: un joven ingeniero, un profesor y, a través de documentos, en un ejercicio de prosopopeya Aramis mismo habla en el relato. A este tipo de trabajo científico a la vez diferente y colindante con la literatura de ciencia ficción, Latour lo llamo «cienti-ficción». Acá la forma misma de la novela ayuda a dar cuenta de un fenómeno social desde el punto de vista de la Teoría del Actor Red.

Tal y como dijimos en la introducción, el objetivo de la primera parte del artículo era esbozar un aparato conceptual que nos permitiera dar cuenta de las relaciones entre ciencia social y literatura. Y si bien es cierto que hace falta investigar más, consideramos que el objetivo se ha cumplido, pues, de la mano del concepto de prestación, hemos mostrado la existencia de diversas formas en que ciencias sociales y literatura se relacionan sin afectar su operatividad funcional. Estamos en condiciones de pasar a la segunda parte del artículo, la cual estará dedicada a emplear las herramientas conceptuales desarrolladas para comparar a Marx y Flaubert por tratarse de autores en cuyas obras las prestaciones recíprocas entre ciencias sociales y literatura son particularmente evidentes.

2. **Karl Marx y Gustave Flaubert**

2.1. *Marx y la literatura*

Como ya dijimos antes, el gusto de Marx por la literatura es bien conocido. De hecho, de joven Marx escribió poesía y dejó inconclusas dos obras literarias: el relato satírico *Escorpión y Félix* y el drama fantástico *Oulanem*.

Respecto a este gusto de Marx por la literatura, Paul Lafargue nos dice:

> Sabía de memoria a Heine y a Goethe, a quienes a menudo citaba en la conversación. Leía a los poetas de todas las lenguas europeas. Todos los años releía a Esquilo en su idioma original y a Shakespeare, a los que consideraba como los dos genios dramáticos más grandes de todos los tiempos. Había dedicado profundos estudios a Shakespeare, por el que sentía viva admiración. Conocía todos sus personajes sin excepción [...] Sus novelistas preferidos eran Cervantes y Balzac. Veía en *Don Quijote* la epopeya de la caballería agonizante, cuyas virtudes iban a convertirse, en el naciente mundo burgués, en objeto de burla y ridículo. Sentía tal admiración por Balzac que se proponía escribir una obra crítica sobre *La comedia humana* cuando terminara su obra de economía política. Balzac no fue solamente el historiador de la sociedad de su tiempo, sino también el creador de tipos proféticos que, en época de Luis Felipe, no existían sino en estado embrionario y no se desarrollaron completamente hasta después de su muerte, bajo Napoleón III [Lafargue en Marx y Engels, 2009: 293-294].

Tal era el gusto de Marx por la literatura que ésta impregna muchas de sus obras. En particular consideraciones estético-literarias tuvieron un papel relevante en *El Capital*. Así, en una carta escrita a Engels en 1865 Marx afirma:

> Ahora, en relación con mi obra [está hablando de *El Capital*], le diré toda la verdad sobre ella. Tengo que escribir tres capítulos más para completar la parte teórica... Pero no puedo enviar nada hasta tener todo ante mí. Con todas sus limitaciones, lo bueno que tienen mis escritos es que son un conjunto artístico... [Marx en Wheen, 2015: 306].

Tener presentes estas «consideraciones artísticas» nos llevan a leer *El Capital* de una forma distinta, pues sólo así se pueden llegar a entender las razones que llevaron a Marx a escribir dicha obra con en el estilo en que lo hizo. A diferencia de otros textos más apegados a una prosa que podríamos caracterizar como «científica», *El Capital* está lleno de referencias literarias, metáforas y paradojas.

El estilo de Marx ha sido analizado por diversos autores e, incluso, se ha dicho de él que es el más grande ironista desde Jonathan Swift. La manera en que Marx emplea la ironía para dar cuenta de las pifias de otros autores puede verse en la forma en que critica la distinción entre capital productivo e improductivo en Adam Smith. Así, en las *Teoría de la plusvalía* Marx nos dice que de la misma forma en que el filósofo produce ideas y el poeta poemas:

> «El criminal produce crímenes» y que si observamos con exactitud la conexión existente entre esta rama de la producción y la sociedad en su conjunto nos daremos cuenta de que: «El criminal no sólo produce crímenes, sino al derecho penal, y con él también al profesor que dicta la clase sobre derecho penal y además al inevitable libro en el que el mismo profesor lanza sus ideas al mercado general como "mercancías"» [Marx en Wheen, 2013: 77].

Marx se servía de la ironía para dar cuenta del carácter absurdo, paradójico y contradictorio del capitalismo. Justo por esto no sorprende que una de sus grandes influencias literarias haya sido el *Tristram Shandy* de Laurence Sterne.

Además de la ironía, Marx se vale de la metáfora para dar cuenta de la «realidad». Así, en su obra Marx no sólo compara

ocasionalmente al capital con vampiros sedientos, sino que nos muestra al capitalismo como un monstruo creado por nuestras propias acciones que viene al mundo: «manchado de fango de la cabeza a los pies y saliéndole sangre por los poros» (Marx en Wheen, 2015: 309). Más allá de las consideraciones estilísticas, el peso de la literatura en la forma de ver el mundo de Marx se pone de manifiesto en las innumerables referencias literarias. En su obra de 1976 «Marx and World Literature», S.S. Prawer (en Wheen, 2013) dio cuenta de esto. Así, por ejemplo, en...

> El primer volumen de *El Capital* contiene citas de la Biblia, Shakespeare, Goethe, Milton, Voltaire, Homero, Balzac, Dante, Schiller, Sófocles, Platón, Tucídides, Jenofonte, Defoe, Cervantes, Dryden, Heine, Virgilio, Juvenal, Horacio, Tomas Moro, Samuel Butler —así como alusiones a historias de horror sobre hombres lobo y vampiros, panfletos alemanes, novelas románticas inglesas, baladas populares, canciones y cancioncillas, melodrama y farsa, mitos y proverbios [Wheen, 2013: 74].

Entre todos estos autores pocos tuvieron la relevancia que Balzac tuvo en el desarrollo del pensamiento de Marx al grado que Sandy Petrey afirma: «La *Comedia humana* yace en el origen de la visión marxista de la sociedad» (Petrey, 1988: 448). Por esta razón nos detendremos en algunas de las prestaciones que la literatura de Balzac tuvo en la obra de Marx.

En una carta dirigida a Margaret Harkness en 1888 Engels hace una afirmación contundente sobre el significado de Balzac en su pensamiento. Dadas las enormes afinidades entre Engels y Marx, y a que sabemos cuánto gustaba este último de la obra de Balzac no resulta exagerado extrapolar estas consideraciones al propio Marx. Así, cuando Engels le explica a Harkness que, en su opinión, una buena novela realista no tiene porqué poner de manifiesto las opiniones políticas de su autor, refiere al ejemplo de Balzac:

> [...] a quien considero mayor maestro del realismo que a todos los Zolas pasados, presentes y futuros, en la *Comedia humana* nos da una maravillosa historia realista de la «sociedad» francesa, especialmente del mundo parisino, describiendo, a manera de crónica, casi año con año desde 1816 hasta 1848 los avances progresivos de la burguesía emergente sobre la sociedad de nobles [...]. Él describe cómo los últimos remanentes de esta, para

> él, sociedad modelo sucumbieron gradualmente ante la intrusión del advenedizo vulgar, o fueron corrompidos por él [...] y en torno a esta imagen central, agrupa una historia completa de la Sociedad Francesa de la cual, incluso en detalles económicos (por ejemplo, la reorganización de la propiedad real y personal después de la Revolución), he aprendido más que de todos los historiadores, economistas y estadísticos profesos del período juntos [Engels, 1888].

Afirmar que se ha aprendido más de un escritor que de «todos los historiadores, economistas y estadísticos profesos juntos» no es poca cosa. Y si bien no contamos con una declaración tan contundente por parte de Marx, existen múltiples evidencias de la importancia que confería a Balzac.

Estas evidencias aparecen como figuras retóricas que parecen calcas de expresiones de Balzac. Así, en la obra *El coronel Charbet* de 1829 Balzac cuenta la historia de un soldado bonapartista que, tras ser herido en batalla, se cree que está muerto, pero no lo está y que, tras años de vicisitudes, logra regresar a casa para ver no sólo que su esposa se volvió a casar, sino que toda su forma de vida se había desvanecido con la caída de Napoleón. En uno de los fragmentos de la obra, justo cuando el coronel Charbet se entera de voz de su abogado de las enormes dificultades que enfrentará para recuperar su nombre y sus propiedades, Balzac exclama: «Al oír estas palabras, un raudal de lágrimas brotó de los marchitos ojos del pobre soldado y rodó por sus arrugadas mejillas. Al considerar tantas dificultades perdió los ánimos; el mundo social y judicial le oprimía el pecho como una pesadilla» (Balzac, 2003: 26).

¿Acaso esta última imagen no evoca en nosotros el inicio de *El 18 Brumario*? donde, en una de las frases más famosas de la historia de las ciencias sociales, Marx afirma:

> Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos [Marx, 2016: 250].

El eco de Balzac resulta más que evidente. Tenemos, pues, una prestación literaria, una imagen proveniente de la literatura

que sirve a Marx para dar cuenta de la estructura social y su relación con la acción.

Otro interesante ejemplo de las prestaciones derivadas de la literatura de Balzac para el pensamiento de Marx puede encontrarse en el tomo III de *El Capital* donde Marx no sólo emplea a Balzac, sino que nos dice que éste tiene una concepción «profunda» de la realidad:

> Dentro de un estado social dominado por la producción capitalista, el productor no capitalista se halla también dominado por las ideas capitalistas. En su última novela, *Los campesinos*, expone Balzac de modo verdaderamente magnífico, con una concepción profunda de la realidad, cómo el pequeño campesino, para conservar la buena voluntad del usurero, se cree obligado a realizar toda clase de trabajos gratis para él, sin creer que con ello le regala nada, puesto que su trabajo no supone costo en metálico. El usurero, por su parte, mata así dos pájaros de un tiro. Se ahorra el pago de un salario y, al mismo tiempo, va envolviendo cada vez más en la red de araña al campesino, cuya ruina se acentúa a medida que tiene que dejar de trabajar en sus campos [Marx, 2012: 49].

En lo visto hasta aquí hemos mostrado que las prestaciones de la literatura a la ciencia social desarrollada por Marx, justo por ser prestaciones, nunca aparecen como un fin en sí mismo, sino que están siempre al servicio de búsqueda de la verdad científica. No hay en Marx una fascinación por la forma que lo lleve a sacrificar su afán por desvelar las contradicciones del capitalismo, ocultas tras la apariencia de racionalidad propia de la semántica de la «mano invisible». Además, una aproximación sistémico teórica nos obliga a ir más allá de las intenciones del autor, pues los enlaces que la comunicación encuentre no dependen de él. También en este aspecto podemos ver que la comunicación de Marx típicamente se ha enlazado con otra comunicación científica y no tanto con la comunicación artística. El estilo de Marx puede ser reconocido, pero eso no lo ha convertido en parte del canon de la literatura.

2.2. *El «realismo» de Flaubert*

A pesar de que su literatura ha sido etiquetada de «realista», Flaubert sí forma parte de este canon. En franco contraste con

la literatura propia del romanticismo, el realismo se caracteriza por el afán de reproducir la realidad tal y como es. Justo por eso, el crítico Ferdinand Brunetière llegó a afirmar que el realismo era al arte lo que el positivismo a la filosofía (Brunetière, 1875). Según Guy de Maupassant, amigo y discípulo de Flaubert, a éste no le gustaba que lo tildaran de «realista». De hecho, ni Flaubert, ni de Maupassant compartían el entusiasmo de Marx por Balzac. Sobre aquel de Maupassant afirmó: «Sé que Flaubert juzga a Balzac absolutamente como yo y que, sin dejar de admirar su incontrovertible genio, no lo considera un escritor imperfecto, sino que no lo considera escritor en absoluto» («Balzac par Maupassant», 2014).

Para de Maupassant, Flaubert en *Madame Bovary*, no se contenta con un mero dar cuenta de los hechos a la manera de los «realistas», sino que construye tipos que representan el modelo de una clase (casi podríamos hablar de «tipos ideales» a la Max Weber). Por otra parte, en *La educación sentimental*, Flaubert redacta lo que de Maupassant denomina una «ópera en prosa» en la que:

> Las escenas se desarrollan con una magnificencia prodigiosa y un brillo, un color y un ritmo sorprendentes. Las frases cantan, gritan, tienen arrebatos y sonoridades de trompeta, susurros de oboe, ondulaciones de violonchelo, dulzuras de violín y sutilezas de flauta. Y los personajes, hechos de la madera de los héroes, parecen estar siempre en escena, hablando de un modo soberbio, con una elegancia recia o encantadora, como si se movieran en un decorado antiguo y grandioso [De Maupassant, 2009: 41].

Respecto a esta última cita, cabe recordar que para Flaubert «la forma era la obra misma» (De Maupassant, 2009: 91) y que, justo por eso, se podía permitir escribir una novela como *La educación sentimental*, es decir, una novela sobre nada. La obsesión de Flaubert en la búsqueda de la *eufonía* ha alcanzado rango de leyenda en la historia de la literatura.[6]

Lo anterior no niega que Flaubert se haya preocupado por documentarse profusamente para dar a sus obras un mayor sen-

6. «Entre todas las expresiones, todas las formas, todos los giros, sólo hay una expresión, un giro y una forma que expresen lo que yo quiero decir», por eso agonizaba por encontrar la frase perfecta, una frase «que se adecúe a las necesidades de la respiración» (Maupassant, 2009: 94 y 93).

tido de realidad. En el caso de *La educación sentimental* lo anterior queda de manifiesto en el hecho de que para fundamentar el contexto de la novela —descrita por Flaubert como una «historia moral» o «sentimental» de los hombres de su generación (Carta a Mlle. Leroyer de Chantepie, de 6 de septiembre de 1864)—, particularmente de las insurrecciones de febrero y junio de 1848, Flaubert recurrió a cronistas y testigos: Hippolyte Castille, Daniel Stern, Marc Caussidière y Louis Blanc (Proietti, 2013). Por supuesto, estos informes se mezclan con los elementos de ficción de la novela, creando algo completamente nuevo.

Tenemos, pues, que si bien es cierto que Flaubert se documentaba para escribir, su principal objetivo no era decir la «verdad» sobre el mundo social, sino hacer literatura. No obstante lo anterior, y dado que estamos analizando el tema de las prestaciones entre las ciencias sociales y la literatura, vale la pena analizar no sólo las prestaciones que la literatura de Flaubert recibió de las ciencias sociales, sino también mencionar un claro ejemplo de las prestaciones que él mismo hizo a las ciencias sociales.

La forma tan aguda con la que Flaubert da cuenta de la realidad social en *La educación sentimental* llevó a que Pierre Bourdieu afirmara que Flaubert era un proto-sociólogo que dio cuenta del proceso de autonomización del campo de la literatura. A este respecto, Bourdieu señala que:

> En efecto, *La educación sentimental* restituye de forma extraordinariamente exacta la estructura del mundo social en el que ha sido elaborada e incluso las estructuras mentales que, moldeadas por estas estructuras sociales, constituyen el principio generador de la obra en la que estas estructuras se revelan. Pero lo hace con los medios que le son propios, es decir, haciendo *ver* y *sentir*, con *ejemplificaciones* o, mejor aún, *evocaciones*, en el sentido fuerte de hechizos capaces de producir unos efectos, particularmente *sobre los cuerpos*, mediante la «magia evocadora» de las palabras aptas para «hablar a la sensibilidad» y para conseguir una creencia y una participación imaginaria *análogas* a las que atribuimos habitualmente al mundo real [Bourdieu, 2011: 62-63].

3. Formas de «hablar de la sociedad»: el tiempo

Dentro de las prestaciones que la literatura puede ofrecer a las ciencias sociales mencionábamos la información acerca de

aspectos imaginarios o de mentalidades que se escapan a otro tipo de documentos o testimonios. Uno de estos aspectos son las distintas *temporalidades* (duraciones o tiempos sociales) y *concepciones del tiempo* (circulares o lineales, relacionadas con los medios técnicos de registro). Estos dos temas están relacionados con uno más general, que Jacques Le Goff denomina *mentalidad histórica* (1991) y François Hartog *régimen de historicidad*, ambos términos relativos a las formas como las sociedades articulan presente, el pasado y futuro, y las relaciones que se establecen entre éstos. Las diferentes temporalidades y articulaciones del tiempo que están en juego dentro de un acontecimiento histórico del que Marx y Flaubert dan cuenta, el golpe de Napoleón III en diciembre de 1851 y las luchas que lo antecedieron, nos permitirá continuar con nuestra comparación entre ambos autores.

Flaubert vivió tres importantes convulsiones sociales en la Francia de su tiempo, grandes «eventos históricos»: la Revolución de julio de 1830 (aun siendo niño), la Revolución de 1848 y la guerra franco-prusiana (y la Comuna de 1870), todas saldadas violentamente y en favor de la alta burguesía. Curiosamente, Flaubert ha sido acusado de «falta de sentido histórico» (García Gual, 1980: 121). Lukács pone en evidencia las extensas descripciones de escenografías fastuosas, modernización de la psicología individual, el colorido exótico de sus novelas «históricas», pero advierte, como dijimos en la sección anterior, que el rigor realista e histórico no es su objetivo último, y está supeditado a la armonía estética y a su crítica irónica de la vida burguesa y el burgués promedio, esta última más lograda en sus novelas contemporáneas como *Madame Bovary* y *La Educación Sentimental* (Lukács, 1962: 195).[7]

En estas últimas novelas encontramos una forma de narrar hechos y describir ambientes y personajes que evocan la forma

7. «Flaubert wishes to portray this world realistically, using the artistic means which he himself had discovered a few years earlier for Madame Bovary and there brought to perfection. But now it is not the grey everyday reality of French provincial life to which this realism of minutely observed and exactly described detail is to be applied; instead it is the alien and distant, incomprehensible but picturesque, decorative, grandiose, gorgeous, cruel and exotic world of Carthage which is to arise before us. This explains Flaubert's desperate struggle to evoke a graphic picture of old Carthage by means of exact study and exact production of archaeological detail» (Lukács: 1962, 186).

del *recuerdo*, de la memoria más inmediata, otra de las formas de la mentalidad histórica. Podemos identificar esta narración con el tiempo individual, con la duración *del tiempo vivido*: un tiempo que fluye sin frenos ni interrupciones, que no rebasa el orden de lo experimentado, en el cual eventos heterogéneos ocurren sin mayor coherencia aparente, sin significado o relevancia claras más allá de la que tiene para la vida de los protagonistas en ese preciso momento (sabemos que otro tipo de relevancia lo dan las consecuencias de las acciones, pero éstas sólo son reveladas *a posteriori*). En *La educación sentimental* escasean los «grandes acontecimientos», y es más bien «el paso corrosivo del tiempo [...] la línea básica entre varios sucesos azarosos» (Lukács, 1985). Por supuesto, esta inmediatez aparente es una decisión deliberada de Flaubert, una cuestión de estilo cuidadosamente trabajada, como Lukács ha identificado:

> De todas las grandes obras de este tipo, la *Éducation sentimentale* parece la menos compuesta: no se hace en ella intento alguno de superar mediante algún proceso de reunificación la descomposición de la realidad externa en partes heterogéneas podridas y fragmentarias, ni siquiera se intenta sustituir la vinculación que falta y la valencia sensible por la lírica pintura de los estados de ánimo; sino que los sueltos fragmentos de la realidad se yuxtaponen dura, rota y aisladamente. [...] la vida interior del protagonista es tan quebradiza como su mundo circundante y su interioridad no posee fuerza patética alguna que pueda contraponer a toda esa mediocridad [1985: 391].

¿Cómo experimenta Flaubert su propio tiempo? La reconstrucción del pasado inmediato que encontramos en *La Educación sentimental*, hecha desde el recuerdo, nos indica que es una experiencia caótica, de enorme confusión («Francia, sintiéndose ya sin dueño, se puso a gritar de espanto, como un ciego sin bastón, como un crío que ha perdido su niñera», Flaubert, 2010: 376), y en su caso sin expectativas claras, incluso podemos decir que sin sentido.

Marx, por su parte, nos presenta un gran fresco de la época y del régimen político al tiempo y agudas caracterizaciones de los actores individuales y colectivos. Describe por ejemplo, al propio Luis Bonaparte como el «jefe del lumpemproletariado de París», o a la alta burguesía realista, dividida sólo en apariencia. Su aproximación es radicalmente distinta a la de Flaubert. Marx

hace un análisis histórico-político, presenta los hechos como una realidad compleja y estructurada: reconstruye y organiza los hechos, los orienta en una dirección. El *18 Brumario* es un análisis que *da sentido* a una cadena de eventos que en Flaubert parecen arbitrarios e inconexos.

Podemos encontrar en el *18 Brumario* distintas duraciones conjugadas que cumplen la función de comprender y dar una explicación de los hechos. El *tiempo corto* de los acontecimientos concretos, perfectamente concatenados y coherentes. Marx dedica una buena parte del libro hacer una cronología de los hechos y a periodizar con enorme cuidado los hechos del breve pero intenso período que va de la insurrección y confraternización de clases en febrero de 1848 al golpe de estado de Bonaparte en diciembre de 1851. La *duración media*, que conecta la revolución-tragedia de 1789 con la revolución-farsa de 1848. Marx insiste en la idea de que pueden encontrarse paralelos entre ambas revoluciones, porque «los muertos no ha sido enterrados», distintos actores guían sus acciones por personajes del pasado[8] y la revolución contemporánea no es consciente «de su

---

8. Son famosas las citas de Marx al respecto: «Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa. Caussidiére por Dantón, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848-1851 por la Montaña de 1793-1795, el sobrino por el tío. ¡Y la misma caricatura en las circunstancias que acompañan a la segunda edición del Dieciocho Brumario!» (Marx, [1852] 2016: 250).

«En 1848-1851, no hizo más que dar vueltas el espectro de la antigua revolución, desde Marrast, *le républicain en gants jaunes* [el republicano en guantes amarillos], que se disfrazó de viejo Bailly, hasta el aventurero que esconde sus vulgares y repugnantes rasgos bajo la férrea mascarilla de muerte de Napoleón. Todo un pueblo que creía haberse dado un impulso acelerado por medio de una revolución, se encuentra de pronto retrotraído en una época fenecida, y para que no pueda haber engaño sobre la recaída, hacen aparecer las viejas fachas, el viejo calendario, los viejos nombres, los viejos edictos (entregados ya, desde hace largo tiempo, a la erudición de los anticuarios) y los viejos esbirros, que parecen haberse podrido desde hace mucho tiempo» (Marx, [1852] 2016: 252).

Flaubert parece tener la misma impresión: «En la mesa del presidente apareció Senecal [...] La muchedumbre daba pruebas de una gran deferencia a su presidente. Era de aquellos que, el 25 de febrero, habían pedido la organización inmediata del trabajo, al día siguiente, en el Prado, se había pronunciado para que atacase al Ayuntamiento y, como cada personaje se regía entonces por un modelo, uno imitaba a Saint-Just, otro a Dantón, otro a Marat, él trataba de parecerse a Blanqui, el cual imitaba a Robespierre. Sus guantes negros y su pelo al cepillo le daban un aspecto rígido muy apropiado» (Flaubert, 2010: 383).

propio contenido» (Marx, 2010: 253), lo que determina su fracaso, aunque éste sea pasajero. También podemos identificar una *duración larga* en sus referencias al mundo feudal en el que aún viven mental y materialmente los campesinos franceses, «la clase más numerosa de la sociedad francesa», cuyo «campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo, aplicación alguna de la ciencia; no admite por tanto, multiplicidad de desarrollo, ni diversidad de talentos, ni riqueza de las relaciones sociales» (Marx, 2010: 341). No obstante, a pesar de este aislamiento aparente, viven y sufre las modernas relaciones comerciales del capitalismo. Marx, a pesar de ser él mismo testigo de los hechos, toma distancia y los interpreta como un científico social, ordenando y dando forma a su interpretación de los hechos.

Por último vale la pena comentar el *régimen de historicidad* o modalidad de relación con el tiempo en el cual, siguiendo a Hartog (2007) podríamos ubicar a Marx y a Flaubert. Se trata del *régimen moderno de historicidad*, propio del «largo siglo XIX» y cuyas características más notables son la sensación de aceleración del tiempo y de ruptura con el pasado —que podemos identificar en Flaubert—, y su énfasis en el futuro, en «horizonte de expectativas» pensado en clave de *progreso*, característica muy clara en Marx. Ambos viven en un «momento bisagra» de tránsito entre el moderno y el antiguo régimen de historicidad, cuyo énfasis estaba en el pasado y en el papel pedagógico y ejemplarizante de la historia.

Traverso (2018) advierte que Marx ve la revolución proletaria como un proceso cuyo éxito está asegurado a futuro, aunque su camino sea accidentado:

> [...] las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de los primeros intentos [Marx, 2010: 254].

A pesar de derrotas devastadoras como las de junio de 1848 y la Comuna de París de 1871, se mantiene el principio de utopía. La mirada al pasado (a las revoluciones pasadas) no es una mirada de derrota y desencanto, ni se reduce al «peso muerto»

que agobia a los vivos: también significa aprendizaje de la derrota. A la larga, el futuro le pertenece al proletariado. Para Marx y sus contemporáneos el recuerdo de las derrotas «no era un duelo impotente y desesperado: era el camino ineludible a través del cual el legado de la Comuna de París —tanto su imaginario político como su experiencia práctica de transformación social— podía asimilarse y transmitirse» (Traverso, 2018: 79). La famosa frase del *18 Brumario* «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca antes visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio a los espíritus del pasado...» (Marx, 2016: 251), la idea de que la revolución social no debe «buscar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir» (Marx, 2016: 253) son buenos ejemplos de esta mentalidad histórica que cifra sus esperanzas en el mañana.

4. **Formas de «hablar de la sociedad»: la crítica**

La obra de Marx se asocia inmediatamente al ejercicio de la *crítica*, en particular a la crítica del capitalismo. La crítica que Marx hace del capitalismo es un tanto ambivalente ya que, por un lado, es una crítica cuyo estándar normativo radica en una cierta noción dialéctica de las potencialidades humanas (bajo el capitalismo, los seres humanos no alcanzan a realizar todo su potencial) y, por el otro, es una crítica que se basa en una noción teleológica de la historia (independientemente de que el capitalismo nos parezca bueno o malo, está destinado a desaparecer por sus propias contradicciones). Incluso hoy, 200 años después del nacimiento de Marx y 151 años después de la publicación de *El Capital*, no hemos logrado resolver totalmente esta tensión a la hora de criticar el capitalismo. No cabe duda que «sabemos» que el capitalismo no puede estar bien porque hay suficiente evidencia de que ha traído consigo muchos problemas. Sin embargo, a los científicos sociales esta crítica meramente moral nos sabe a poco. Si la caída del capitalismo depende de que todo mundo (incluyendo a los propios capitalistas) se dé cuenta de lo malo que es, entonces no hay mucha esperanza de cambiar las cosas. Por eso la crítica «científica» de Marx resulta tan atracti-

va, pues establece un mecanismo emancipatorio que actúa a nuestras espaldas. Justo acá yace el problema del análisis marxista de la sociedad, pues sabemos que «los seres humanos hacen su historia», pero que la hacen «en circunstancias que les son impuestas». El eterno problema de la acción y la estructura hace su aparición.

Ahora bien, esta tensión no es algo exclusivo de Marx. Ya estaba presente en los orígenes de la filosofía social moderna con Rousseau. Y las cosas no han cambiado mucho después de Marx. Ni la primera, ni la segunda generaciones de la Escuela de Fráncfort han logrado resolver este problema de forma satisfactoria. Para unos, la crítica era vista como un ejercicio de pensamiento negativo que los llevó al callejón sin salida de la racionalidad instrumental y a los otros (Habermas fundamentalmente) los llevó a poner el estándar normativo en una racionalidad comunicativa que, por ser contrafáctica, es incapaz de hacer una crítica del poder. Y ya que hablemos del poder, no podríamos dejar de mencionar a Foucault quien critica al «poder» sin desarrollar un estándar normativo explícito. Es bien sabido que esta crítica sin orientación normativa clara lo llevó, hacia el final de su vida, a coquetear con las posturas del entonces incipiente neoliberalismo (menos Estado, «menos» poder). Este acercamiento le valió el rechazo de pensadores marxistas como Marshall Berman.

Es tan evidente que estas tensiones no han quedado resueltas que recientemente Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (Fraser y Jaeggi, 2018) reflexionaron sobre lo que quiere decir «crítica del capitalismo hoy en día» y llegan a la conclusión de que es necesario llevar a cabo una crítica tripartita: funcional (crisis permanentes), moral (el capitalismo es injusto), y ética (vida alienada).

Así las cosas, podemos decir que el tema central de la obra de Marx es la crítica de la sociedad capitalista. ¿Existe algún paralelismo con la obra de Flaubert? ¿Podemos decir que Flaubert también era un «crítico social»? A diferencia de Marx, Flaubert no critica un modo de producción, sino un rasgo de carácter humano que difícilmente puede ser «operacionalizado» en una investigación sociológica o histórica, pero que, sin lugar a dudas, puede identificarse de manera intuitiva. Este rasgo es la estupidez humana.

Es bien sabido que Flaubert era devoto de San Policarpo. Este obispo de Esmirna, discípulo de Juan Evangelista y marti-

rizado cerca del año 155 (fecha en disputa), ocupaba un lugar especial en el ánimo de Flaubert por el hecho de que, cada vez que escuchaba herejías, se llevaba las manos a los oídos y se retiraba del lugar diciendo: «Dios mío, ¡en qué siglo me hiciste nacer!». Replicando a San Policarpo, Flaubert repetía la frase «Dios mío, ¡en qué siglo me hiciste nacer!» ante las necedades humanas. Así, por ejemplo, en una carta dirigida a Madame Brianne en 1872 (muy probablemente a propósito de su *Bouvard y Pécuchet*), Flaubert afirma que hace:

> [...] todo con el único propósito de escupir a mis contemporáneos el disgusto que me inspiran. Finalmente, diré mi manera de pensar, exhalaré mi resentimiento, vomitaré mi odio, expectoraré mi descaro, eyacularé mi ira, limpiaré mi indignación, y dedicaré mi libro a los manes de San Policarpo [Carta a Mme Brianne, octubre de 1872 en Adam, 1972: 193].

Este afán por develar la estupidez humana llevó a Flaubert a escribir *Bouvard y Pécuchet* un libro que es en palabras de De Maupassant:

> [...] un formidable cúmulo de conocimientos y, sobre todo, una prodigiosa crítica de todos los sistemas científicos, tan distintos entre sí, refutándose los unos a los otros por las contradicciones de los hechos y las contradicciones de las leyes admitidas e indiscutibles. Es la historia de la debilidad de la inteligencia humana, un paseo por el laberinto infinito de la erudición guiados por un hilo; y este hilo es la gran ironía de un pensador que constata, continuamente y en todo, la eterna y universal estupidez [De Maupassant, 2009: 45-46].

Este odio por la estupidez llevó a Flaubert a desarrollar una suerte de «moral del resentimiento» (Adam, 1972: 196) según la cual el valor moral de una persona podría medirse en función de cuánto desprecia la estupidez. Esta «moral del resentimiento» exigía que Flaubert fuera agresivo ante la estupidez.

Uno de los blancos favoritos de Flaubert para denunciar con gran vehemencia la estupidez era la burguesía. A diferencia de Marx que ve en la burguesía a una clase altamente revolucionaria (cabe recordar la cuasi apología que Marx y Engels hacen de ésta en el *Manifiesto del Partido Comunista*) que, sin embargo, cava su propia tumba con cada nuevo éxito, Flaubert ve en ellos

a la personificación misma de la mediocridad. Por eso definía como burgués a «cualquiera que piensa de forma vil» (De Maupassant, 2009: 103).

En este sentido, García Gual afirma:

> Flaubert vive para su obra literaria y escribe, como diría él mismo, para vengarse de la vida. Es ésta una venganza refinada y laboriosa, porque aunque la extensión de la obra flaubertiana no es muy amplia, nos encontramos con una verdadera denuncia de la vida social como un entorno degradado y mezquino, con un retrato de la sociedad burguesa como el mundo de la mediocridad, de la brutalidad, de la imbecilidad mostrenca, que condena al fracaso cualquier intento espiritual. Con inteligencia y con odio, con resentimiento feroz, compone Flaubert esos cuadros de costumbres burguesas de *Madame Bovary*, *La educación sentimental* y *Bouvard y Pécuchet* [García Gual, 1980: 112].

Conclusiones

Tras haber establecido las diferencias operativas entre ciencia y arte, nos dimos a la tarea de identificar un concepto de la teoría de sistemas que nos permitiera observar la forma en que un sistema funcional pone sus productos al servicio de la complejidad operativa de otro sistema. Para poder observar este tipo de relaciones inter-sistémicas recuperamos el concepto de prestación. Así, de la mano de este concepto llevamos a cabo una revisión de diversos autores que han reflexionado sobre la manera en que las ciencias sociales se vinculan con la literatura no para hacer de ella su objeto de estudio (es decir, no para hacer, por ejemplo: sociología o historia de la literatura), sino para establecer un diálogo con ella en vista de que ambas «hablan de la sociedad». También hemos visto el caso inverso, es decir, la forma en que la literatura ha aprendido algo de las ciencias sociales para poder decir algo sobre la sociedad.

Hablamos de prestaciones porque en ningún caso un sistema cambia su función a partir de la relación establecida con el otro. Los escritos de ciencias sociales que han recuperado lo que la literatura dice sobre la sociedad siguen siendo científicos (el caso más notable acá podría ser el de Bourdieu en *Las reglas del arte*) y los escritos literarios en los que se ha recuperado algo de las ciencias sociales no pierden su orientación estética por ello

(un ejemplo notable es la recuperación de ideas de Tarde por parte de Proust).

Evidentemente lo hecho en este texto representa el mero esbozo de una herramienta conceptual que nos permita observar las prestaciones entre diversos sistemas. En el caso de las prestaciones recíprocas entre ciencia y arte queda, sin lugar a dudas, mucho por hacer. Por ejemplo, podría analizarse la manera en que las pinturas ayudan a disciplinas como la historia o la sociología. En la otra dirección, el arte contemporáneo conoce muchos ejercicios transdisciplinarios en los que la ciencia resulta fundamental para la elaboración de un proyecto.

La aplicación de la herramienta conceptual a la comparación entre Marx y Flaubert nos ha permitido calibrar algunos de los rendimientos de la herramienta conceptual. En primer lugar la herramienta posibilita identificar los sistemas a los que pertenecen las comunicaciones no sólo por la intención expresa de sus autores, sino en particular por el sistema con el que se ha enlazado. Justo este enlace nos permite identificar la función que dicha comunicación ha cumplido para la sociedad. Así, por ejemplo, es claro que aún si Marx tenía una enorme preocupación por su estilo literario y no tenía empacho en citar a novelistas, sus obras contribuyen a la reproducción del sistema de la ciencia y no al del arte, pues se orientan primordialmente por el código verdad / no verdad y no por el código bello/feo (o el código consecución/malogramiento). Algo similar pasa con Flaubert quien, a pesar de documentarse para escribir sus obras, nunca sometió el aspecto estético de sus escritos a consideraciones de carácter científico.

Por otra parte, hemos podido aplicar la herramienta para observar la forma en que Marx y Flaubert nos hablan de la sociedad en dos aspectos fundamentales: la concepción del tiempo que despliegan en sus obras y los parámetros desde los que la criticaban. A diferencia de lo que hicimos en los apartados anteriores, en los que establecimos las diferencias operativas entre la comunicación de Marx y la de Flaubert, lo que nos interesó en estos dos últimos fue observar dichas comunicaciones desde una perspectiva simétrica, es decir, no enfatizamos las diferencias operativas, sino que las vimos simple y llanamente como dos forma de «hablar de la sociedad» para así reflexionar sobre lo que la ciencia social contemporánea podía aprender de ellas.

En el caso de la concepción de tiempo consideramos que la comparación abre posibilidades para la historia de la historia. Dado que esta rama de la disciplina suele centrarse en análisis de lo que la historia profesional dice acerca del conocimiento que las sociedades tienen de su pasado y deja de lado otras expresiones de la mentalidad histórica, como la memoria y la literatura. Una comparación como la que hicimos acá permite elaborar panoramas más complejos de la mentalidad histórica, incluso para probar herramientas conceptuales como el régimen de historicidad. Es importante apuntar aquí que, si bien era un científico social, en sentido estricto Marx no sólo no era historiador, sino que en tanto «revolucionario profesional» destila en sus escritos una noción de temporalidad por demás sugerente. Algo similar pasa con Flaubert en tanto testigo literario de su época.

En relación al tema de la crítica podemos decir lo siguiente. No cabe duda que las diversas críticas (moral, ética y funcional) llevadas a cabo por Marx en sus escritos siguen siendo tan relevantes para una ciencia social crítica como antaño. No obstante lo anterior, cabe mencionar que estas críticas dejan de lado la estupidez humana. Cierto, éste no es un concepto que pueda operacionalizarse en las ciencias sociales, pero puede ayudar al investigador social a no perder de vista lo absurdo y mediocre que puede ser a veces el mundo social.

Bibliografía

ADAM, Michel (1972): «Flaubert et la bêtise», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1(2), pp. 189-208. <https://doi.org/10.3406/bude.1972.3185>.

BALZAC, Honoré de (2003): *El Coronel Charbet*. Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1005.pdf>.

«Balzac par Maupassant» (2014). Recuperado el 4 de febrero de 2019, de <https://debalzac.wordpress.com/2014/03/09/balzac-par-maupassant/>, 9 de marzo.

BAYÓN, Fernando (2004): *La prohibición del amor: sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann*. Barcelona y Ciudad de México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

BECKER, Howard (2015): *Para hablar de la sociedad: la sociología no basta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BOLTANSKI, Luc (2016): *Enigmas y complots: una investigación sobre las investigaciones*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
BOURDIEU, Pierre (2011): *Las reglas del arte génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
BRUNETIÈRE, Ferdinand (1875): «Le roman réaliste en 1875», *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, 8(3), pp. 700-713.
CIPRIANI, Fernando (2015): «Bourdieu sociologist of Flaubert», *Science & Philosophy*, 3(1), pp. 107-118.
DAHAN-GAIDA, Laurence (2007): *Musil. Saber y ficción*. Buenos Aires: Nueva Visión.
DEMIER, Francis (2000): *La France du XIXeme siècle, 1814-1914*. París: Seuil.
DUCHET, Claude (2001): «Flaubert à contre-siècle, ou "quelque chose de blanc"», *Magazine littéraire*, 401, septiembre. Recuperado de <http://archives.magazine-litteraire.com/flaubert-à-contre-siècle-ou-«-quelque-chose-de-blanc-»>.
ENGELS, Friedrich (1888, abril): «Letters: Marx-Engels Correspondence 1888». <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1888/letters/88_04_15.htm>.
GRÜNER, Eduardo (2005): «Estudio Introductorio: Marx, historiador de la praxis», en K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
FLAUBERT, Gustave (2007): *Sobre la creación literaria: correspondencia escogida*. Madrid: Taller Escritura Fuentetaja.
— (2010): *La educación sentimental*. Madrid: Cátedra.
FRAISSE, Luc (1988): «Une sociologie transfigurée: Marcel Proust lecteur de Gabriel Tarde», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 88(4), pp. 710-736.
FRASER, Nancy y Rahel JAEGGI (2018): *Capitalism: a conversation in critical theory*. Medfford: Polity.
GALINDO, Jorge (2012): «Arte y gusto. Reflexiones en torno a la función del sistema del arte», en H. Cadenas, A. Mascareño y A. Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes para el análisis de la complejidad social contemporanea*. Santiago de Chile: RIL Editores, pp. 433-448.
GARCÍA GUAL, Carlos (1980): «Flaubert y la mezquindad burguesa», *Tiempo de Historia*, 68, pp. 110-124.
GARCÍA ORTEGÓN, Olga J. (2004): «"La educación sentimental" a través de la óptica de Georg Lukács», *Espéculo*, 27. Recuperado de <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero27/edusenti.html>.
GIDDENS, Anthony (1993): *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
HARTOG, François (2007): *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

HOBSBAWM, Eric (2002*a*): «Marx y la historia», en *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, pp. 163-175.
— (2002*b*): «¿Qué deben los historiadores a Karl Marx?», en *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, pp. 148-162.
IGGERS, Georg G. (2012): *La historiografía del siglo XX: desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
LACAPRA, Dominick (1987): «L'effondrement des sphères dans l'Éducation sentimentale de Flaubert», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 42(3), pp. 611-629.
LAHIRE, Bernard (2006): «Sociología y literatura», en *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial, pp. 167-242.
LE GOFF, Jacques (2011): *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.
LEDENT, David (2014): «La sociologie implicite de la littérature», en *Narrative Matters 2014: Narrative Knowing/Récit et Savoir*. París. Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01085367>.
«Letters: Marx-Engels Correspondence 1888» (s/f). Recuperado el 4 de febrero de 2019, de <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1888/letters/88_04_15.htm>.
LUHMANN, Niklas (2005): *El arte de la sociedad*. Ciudad de México: Herder - Universidad Iberoamericana.
— (2007): *La sociedad de la sociedad*, 1ª ed. Ciudad de México: Herder - Universidad Iberoamericana - DAAD - Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt.
— (2009): *Schriften zu Kunst und Literatur*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
LUKÁCS, Georg (1962): *The Historical Novel*. Londres: Merlin Press.
— (1985): *El alma y las formas y teoría de la novela*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo.
MARX, Karl y Friedrich ENGELS (2009): *Sobre el arte*. Buenos Aires: Claridad.
— (2012): *El Capital. Libro III - Tomo I*. Madrid: Akal.
— (2016): «El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte», en *Obras escogidas: Karl Marx y Friedrich Engels* (vol. 1, pp. 246-351). Madrid: Akal.
MAUPASSANT, Guy de (2009): *Todo lo que quería decir sobre Gustave Flaubert*, 1ª ed. Cáceres: Periférica.
OSTERHAMMEL, Jürgen (2015): *La transformación del mundo: una historia global del siglo XIX*. Barcelona: Crítica.
PETREY, Sandy (1988): «The Reality of Representation: Between Marx and Balzac», *Critical Inquiry*, 14(3), pp. 448-468.
PIKETTY, Thomas (2013): *Le capital au XXe siècle*. París: Seuil.
PROIETTI, Fausto (2013): «Histoire des idées politiques et sources littéraires : L'Éducation sentimentale dans le contexte des jugements

historiques sur Juin 1848», *Flaubert. Revue critique et génétique*. Recuperado de <https://journals.openedition.org/flaubert/1921>.
SAPIRO, Gisèle (2016): *La sociología de la literatura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
SARLO, Beatriz (1991): «Literatura e historia», *Boletín de Historia Social Europea*, 3, pp. 25-36.
SUMMERSCALE, Kate (2012): «Madame Bovary, c'est moi», *Financial Times*. Recuperado de <https://www.ft.com/content/24d99c36-92dc-11e1-b6e2-00144feab49a>.
TERDIMAN, Richard (1979): «Review: Counter-Humorists: Strategies of Ideological Critique in Marx and Flaubert», *Diacritics*, 9(3), pp. 18-32.
TRAVERSO, Enzo (2012): «Marx, la historia y los historiadores: una relación a reinventar», *Pasajes*, (39), pp. 78-91.
— (2018): *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
WHEEN, Francis (2013): *Marx's Das Kapital: a biography*. Londres: Atlantic Books.
— (2015): *Karl Marx*. Madrid: Debate.

INVOCACIONES DE MARX EN UNA OBRA LITERARIA DEL SOCIALISMO AFRICANO

Paulina Aroch Fugellie[1]
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa

1

1.1

En este ensayo analizo la apropiación que se hace de Marx en la obra política y literaria del pensador y estadista Tanzano Julius Kambarage Nyerere. Tras argumentar, en esta primera sección (1.1), la importancia de repensar el marxismo a través de Nyerere hoy en día, en la siguiente sección (1.2) ofrezco un panorama general de su teoría política. Habiendo abordado la teoría política de Nyerere como una traducción histórico-pragmática del marxismo al contexto africano, en la 1.3 introduzco sus traducciones literarias. En la sección 2.1 exploro cuál es la función de una de estas traducciones en términos de sus políticas lingüísticas y culturales, mientras que en la 2.2 rindo cuenta de la figura retórica que funcionará como herramienta central en mi análisis de dicha obra: los «clichés migratorios». Las secciones 2.3 y 2.4 son ya propiamente un análisis de la obra. Mientras en la 2.3 interpreto el efecto de familiaridad causado por los clichés migratorios, en la 2.4 analizo las implicaciones del efecto de distanciamiento de esos mismos clichés. En los distintos incisos de la tercera sección extrapolo el análisis a preguntas más amplias sobre la relación entre Nyerere y Marx y nuestro propio momento de lectura.

Antes de entrar en materia, cabe recordar que, al convocarnos a participar en este libro, los editores plantearon que: «Des-

1. Quiero agradecer a Brían Hanrahan por las útiles discusiones sobre este texto. Todas las opiniones aquí vertidas y cualquier error son míos exclusivamente.

pués de Karl Marx las ciencias sociales y aún la historia mundial no volvieron a ser las mismas. En su persona y en su presencia social parecen concentrarse los movimientos políticos e intelectuales que conmovieron el siglo XIX» (Leyva, Pérez y Rendón, 2018: 1).[2] Como he sugerido, en las siguientes páginas, quisiera concentrarme en la conmoción política e intelectual que Marx a su vez produjo en la trayectoria intelectual y el ejercicio político de una figura importante, aunque relegada, del siglo XX, el pensador y presidente tanzano Julius Kambarage Nyerere. Si, de acuerdo a la cita anterior, pensamos en Marx como punto de condensación de procesos políticos e intelectuales más amplios, a las ideas de «Marx, el hombre», «Marx, el revolucionario» y «Marx, el teórico» que despliega el título de este libro, podríamos añadir «Marx, la historia» o «Marx, la tradición», para apreciar la reemergencia de Marx en la obra de Nyerere y leer a Nyerere tanto a través de Marx como a través de la tradición marxista. Considero que esta relación porosa y mutuamente determinante entre el sujeto y su historia es ineludible cuando invocamos el nombre de Marx.

Nyerere formó parte de una generación de estadistas africanos que fueron, además de luchadores sociales, grandes intelectuales, entre quienes destacan Léopold Senghor, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral y Agostinho Neto, entre otros. La integración entre política, filosofía y literatura por parte de estos líderes africanos —todos ellos en mayor o menor medida influenciados por Marx— devino en una verdadera praxis que caracterizó el impulso utópico de las luchas de liberación africanas durante los sesenta y setenta y que funciona como contrapunto interesante para repensar el potencial de retomar a Marx desde América Latina a medio siglo más de inmersión en el capitalismo tardío. La indivisibilidad entre el ejercicio intelectual y revolucionario de Nyerere es una razón fundamental por la cual repensar a Marx a través suyo se hace políticamente relevante hoy en día, sobre todo al hacerlo desde una academia contemporánea neoliberalizada, con su insistente disociación de la práctica

2. Aunque la convocatoria en un inicio fue para reflexionar sobre Marx en el contexto de un coloquio, posteriormente se nos invitó a dar forma de artículo a dichas reflexiones iniciales y someter los textos resultantes a doble arbitraje ciego para su publicación. Aun así, los ejes temáticos de la invitación original se extendieron a la invitación al libro, por lo cual cito aquí aquella primera convocatoria.

intelectual de otras esferas de la vida económica y política. De hecho, como ha señalado el politólogo y economista tanzano contemporáneo Issa Shivji, la desvinculación entre la academia y el activismo es una estrategia clave del proyecto neoliberal en países periféricos (2007: 35).

Si, tras la caída del muro de Berlín, Marx se hace citable en la academia estadounidense, si su obra deja de ser una amenaza y se hace aceptable, si incluso se hace susceptible de convertirse en capital cultural acumulable, hacedor de carreras, ¿qué significa para nosotros citarlo desde una academia pública mexicana que lleva más de treinta años de neoliberalización, mismo proyecto que hoy parece cuestionarse desde el gobierno federal mexicano? (véase Rivera, 2018; Roldán, 2019; y Álvarez-Buylla, 2018). A través de Nyerere, quiero abrir caminos para repensar, desde un diálogo Sur-Sur, a Marx, entendiendo el significante «Marx» no sólo como índice de su obra, sino también como símbolo históricamente sedimentado, evocador y apropiable; como sitio privilegiado (al menos en los imaginarios colectivos y en episodios puntuales de la historia universal)[3] de la producción del discurso intelectual como praxis política.

1.2

A lo largo de este ensayo, me gustaría pensar el cuerpo de teoría y praxis política conocida como *Ujamaa* o «socialismo africano» de Julius Nyerere como una traducción del marxismo al contexto tanzano, proyecto cuyos postulados centrales quedan establecidos en la *Declaración de Arusha* de 1967 (Nyerere, 1967*a*). Quiero sondear en qué medida la metáfora de la traducción puede resultar productiva para entender la relación que Nyerere sostiene con el marxismo, iluminándola desde un ángulo inusitado. Dicha relación, como argumenta Issa Shivji de manera sustentada y contundente, siempre fue incómoda, dada la necesidad de Nyerere de distanciarse públicamente del marxismo

3. El término «historia universal» generalmente se usa para referir a una historiografía eurocéntrica que se hace pasar por universal. Sin embargo, aquí lo utilizo en su sentido pleno ya que la larga y enraizada historia de los marxismos en África y en América Latina ponen en tela de juicio el entendimiento de Marx como bien cultural exclusivamente europeo. Véase, por ejemplo, Shivji (2017) y Gandler (2007).

por dos razones. En primera instancia, la desalineación de la Unión Soviética fue una estrategia de supervivencia que adoptó Tanzania como país pobre en el contexto de la Guerra Fría. En segundo lugar, la iglesia católica en Tanzania sostenía lazos significativos con el presidente y Nyerere requería de su apoyo para seguir gobernando y avanzando su proyecto socialista (Shivji, 2017).[4]

De tal modo, la recuperación de Marx que hace Nyerere puede ser entendida como una traducción del marxismo al contexto tanzano en el sentido de que busca rescatar el espíritu, pero no la letra del mismo. A través del socialismo africano, Nyerere trató de abordar las cuestiones que escapaban al marxismo en cuanto perspectiva eurocéntrica, y que interesaban a Tanzania como un país periférico, agrícola, escasamente alfabetizado y monetarizado, así como extremadamente pobre en medio de la Guerra Fría primero y luego de la globalización emergente en su forma actual. Pero, a pesar de que Tanzania era uno de los países más pobres del mundo, Nyerere resistió la entrada del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional en el país durante prácticamente dos décadas a partir de la independencia de Tanganica en 1961.[5]

Esta resistencia se llevó a cabo mediante una decidida política de no-alineación y con las políticas de *kujitegemea* o «autosuficiencia» que buscaban levantar a Tanzania a partir de los recursos propios: tierra y mano de obra agrícola, y no a partir de vías que hiciesen al país dependiente, a saber: la monetarización de la economía y la inversión extranjera (véase Nyerere, 1967*a*). De tal modo, hubieron procesos de reasentamiento de poblaciones rurales para colectivizar la producción agraria y producir así un excedente a reinvertir en el país. Como este breve recuento denota, la apropiación del marxismo por parte de Nyerere difiere del mismo al no considerar necesaria la etapa del capitalismo industrial para alcanzar el socialismo. Para Nyerere, una forma socialista de organización de la producción preexistía al colonialismo en África y su modelo económico e ideológico se

4. El énfasis en una necesidad estratégica es mío más que de Shivji: el teórico tanzano pone mayor énfasis en el deseo genuino de Nyerere por distanciarse de Marx y supeditarse a la ideología católica que lo sobredeterminaba.

5. En 1964 Tanganica se unificó con las islas de Zanzíbar y Pemba para conformar el territorio que hoy en día se conoce como Tanzania.

basa en la producción comunitaria local anterior a la invasión colonial.

La traducción inexacta que hace Nyerere de Marx al contexto tanzano ha llevado a críticos tales como el marxista tanzano Abdul Rahman Mohamed Babu a afirmar que el socialismo africano en ocasiones se acerca más a las propuestas de Rousseau que a las del propio Marx. Los tintes idealistas del socialismo de Nyerere responden a la influencia que tuvo en él la sociedad fabiana durante sus años de estudio y residencia en Edimburgo. Otro rasgo idealista de su traducción inexacta es que plantea que puede incorporar a su sistema los *medios de producción* capitalista sin que esto implique la incorporación de una *ética* capitalista. Steven Metz lo formula de la siguiente manera:

> El socialismo africano se predica a partir de la creencia de que los *resultados* del modo de producción capitalista —el potencial para satisfacer las necesidades humanas— pueden separarse de la ética del capitalismo, que parte de las jerarquías sociales y la explotación. El socialismo africano es por tanto un intento por combinar aquello que se percibe como la ética dominante de la sociedad precolonial con el poder productivo del capitalismo moderno [1982: 378].[6]

Dicha noción implica la creencia de que estructura y superestructura son desasociables y que, por ende, la ética y las ideas tendrían una existencia como entidades autónomas. Tanto la noción de que una actitud mental puede funcionar como génesis del socialismo —idea que Nyerere deriva del fabianismo— como la creencia de que las ideas y la ética pueden existir independientemente de las condiciones materiales que les dan forma, implican una profunda diferencia conceptual entre el razonamiento de Nyerere y el marxismo, una diferencia en los *a priori* sobre los cuales cada sistema de pensamiento está construido, es decir, una diferencia ideológica.

El esfuerzo de Nyerere por articular un socialismo específicamente africano se puede relacionar con los límites del pro-

6. Traducción propia: «African socialism is predicted on the belief that the *results* of the capitalist mode of production —the potential to fulfill human needs— can be separated from the ethics of capitalism, which are based on social hierarchy and exploitation. African socialism is thus an attempt to blend what are perceived as the dominant ethics of pre-colonial society with the productive power of modern capitalism» (énfasis en el original).

pio marxismo como teoría nacida en Europa y en respuesta a ese contexto; concebida a partir del análisis de las contradicciones particulares *al interior* del régimen capitalista occidental.[7] La inexactitud en la traducción nyereriana del marxismo tiene sentido si se piensa en las *contradicciones externas* en la base misma de dicho sistema, así como al considerar el papel secundario del proletariado y de la lucha de clases en la sociedad tanzana, un país que en la década de los 1960 era en gran mayoría rural y que tenía una estructura social relativamente horizontal.

De tal modo, el socialismo africano debió pensarse y ejercerse en todo momento considerando el lugar del país propio dentro del sistema-mundo, para tomar el término prestado de Wallerstein (2004). Las contradicciones externas del capitalismo, no por ser externas dejan de ser constitutivas del mismo, al contrario: la extracción de las colonias europeas es lo que da lugar a la Revolución Industrial y por ende es justamente en esta relación *internacional* de explotación en la que se concentra Nyerere al desarrollar la teoría y las políticas de *kujitegemea*. No hay *Ujamaa* o socialismo africano sin *kujitegemea* o autosuficiencia nacional. A diferencia de otros países africanos que retomaron un marxismo más ortodoxo, Nyerere rehusó no sólo el apoyo interesado e intromisión de Estados Unidos y de los instrumentos monetarios internacionales bajo su hegemonía, sino también el apoyo de la Unión Soviética. De esta manera, las políticas pragmáticas de Nyerere sostuvieron, al menos hasta bien entrada la década de los 1970, total coherencia con los postulados teóricos de *Ujamaa* y *kujitegemea*.

Por otro lado, también podemos pensar en el socialismo africano como una traducción *histórico-pragmática* del marxismo; es decir, como una traducción operada, no en la letra, sino en la cadena de acontecimientos históricos que se valieron de los escritos de Karl Marx como herramienta crítica fundamental para la transformación del mundo. Issa Shivji lo enuncia de una manera interesante cuando plantea que la Gran Revolu-

---

7. De hecho, la falta de una mayor atención del marxismo hacia la cuestión del imperialismo —con excepciones históricas como Lenin y Luxemburgo— ha sido calificada como su punto de vista ciego. Aun así, Nyerere dejó clara su distancia no sólo de Marx, sino también de Lenin e incluso del socialismo utópico europeo (en relación a figuras tales como Claud Henri de Rouvroy y Robert Owen). Véase Molony (2014: 151).

ción rusa de 1917 tuvo dos linajes. Uno de estos linajes tendría a Lenin por ancestro y entre sus descendientes a la Revolución china de 1949, a la vietnamita de 1945 y a la cubana de 1959. El segundo linaje correspondería a los movimientos de liberación nacional de las colonias de Asia y África. Dentro de este segundo linaje la lucha tanzana en contra del capitalismo y del imperialismo, encabezada por Nyerere, ocupa un lugar significativo (2017: 189-190). Mediante este mapeo, Shivji nos permite ver cómo el socialismo africano está gestado por la Revolución de Octubre entendida como el momento clave de transformación histórica propulsado por el marxismo, a la vez que nos deja entrever el sentido de su distancia respecto al linaje marxista-leninista más ortodoxo.

1.3

La versión tanzana del marxismo está críticamente atravesada por la recuperación estratégica de otras dos tradiciones: por un lado, la aldea precolonial como sistema de producción agraria y de organización social, así como la ideología comunitarista que Nyerere asocia a dicha forma de organización productiva y, por el otro, la recuperación del pensamiento ilustrado, el cuál formó parte de la educación y formación intelectual de Nyerere no sólo en Edimburgo, sino también en el continente propio como súbdito colonial.

Podemos hablar así de tres grandes citas que hace Nyerere: la cita de Marx, la cita de un ideal bucólico de la vida en sociedad anterior a la intervención europea, y la cita del humanismo europeo.[8] Desde esa triple afiliación se yergue el socialismo africano con su énfasis en la producción agraria autosuficiente y colectivizada como base de la economía, su resistencia a la monetarización de la economía y dependencia en la inversión extranjera, así como su voluntad por cohesionar a cientos de diferentes grupos étnicos en una sola «comunidad imaginada» (Anderson, 1983),

8. Shivji (2017) hablaría de una cuarta cita fundamental: la cita del discurso católico que tanto influyó a Nyerere. Aunque coincido con Shivji en gran medida, en el presente ensayo no resulta pertinente poner el acento en la cuestión religiosa, por lo que la categoría del pensamiento católico queda subsumida dentro de la categoría más amplia del humanismo europeo que determina la ideología del estadista.

integración que se volvió aún más urgente a partir de los procesos de reasentamiento para la colectivización agraria.[9] Tal cohesión nacional se logró mediante políticas lingüísticas y culturales que incluyeron de manera central tanto al teatro como medio de difusión como al swahili como lengua nacional.[10]

La recuperación estratégica por parte de Nyerere del humanismo ilustrado se manifiesta en el estilo discursivo e idiosincrasia a lo largo de toda su obra, pero principalmente en textos como «The Purpose is Man», «Education for Self-Reliance» o «The Varied Paths to Socialism» («El propósito es el hombre», «Educación para la autosuficiencia», «Los variados caminos al socialismo», compilados en Nyerere, 1968), por no hablar del documento fundacional del socialismo africano, la *Declaración de Arusha*, que abre proclamando que «todos los seres humanos son iguales» (1967*a*). Un lugar clave donde resurge la vertiente humanista de Nyerere es en la traducción que hace de Shakespeare como herramienta artístico-ideológica que se puede reactivar con efectos diferentes en su nuevo contexto de recepción.[11] Nyerere traduce dos obras de Shakespeare durante

9. El mantener las fronteras dibujadas en África por el continente Europeo fue una decisión que África tomó a partir de una concepción latinoamericana de soberanía: «Un entendimiento latinoamericano de la soberanía se había hecho camino fuera del Nuevo Mundo para servir como fundación legal y moral de las Naciones Unidas y principio guía para naciones en procesos de descolonización en el siglo XX. La reunión fundante de la Organización de Unidad Africana, en Adís Abeba en 1963, tácitamente afirmó la influencia latinoamericana. "Debemos tomar a África tal como está", dijo el presidente de Mali, Modibo Keïta, con lo que se refería a reconocer las fronteras impuestas por los colonialistas europeos como fronteras fijas de naciones independientes» (Grandin, 2019, traducción propia: «Latin American understanding of sovereignty had worked its way out of the New World to serve as the legal and moral foundation of the United Nations and the guiding principle of 20th-century decolonising nations. The founding meeting of the Organisation of African Unity, in Addis Ababa in 1963, tacitly affirmed the Latin American influence. "We must take Africa as it is," said Mali's president, Modibo Keïta, by which he meant recognising the borders imposed by European colonists as the fixed boundaries of independent nations»).

10. Para un buen estudio a fondo de estos procesos, véase Kelly (2002).

11. Cabe recordar que Shakespeare, aunque es anterior a la Ilustración, forma parte central del capital simbólico mediante el cual la colonia busca establecer su superioridad cultural como civilización ilustrada, en oposición a los terrenos salvajes sobre los que despliega su poderío cultural y su proyecto educativo.

su mandato: *Julio César* (como *Juliasi Kaizari* en 1963, siendo presidente de Tanganica) y *El mercader de Venecia* (como *Mabepari wa Venesi* en 1969, siendo presidente de la ya unificada Tanzania). Ambas obras se resignifican por completo en la traducción y pasan a formar parte del proyecto educativo e ideológico del pensador tanzano.

Las traducciones que Nyerere hace de Shakespeare constituyen parte del pensamiento análogo del estadista. Como ficción literaria, son contradicción constitutiva del pensamiento político en sentido estricto. Pero Nyerere precisamente está problematizando la disociación que existe entre arte y política por no hablar, como se implicará en secciones subsecuentes, de su problematización de las divisiones entre arte culto y arte popular, entre creación y traducción, entre Europa y África como culturas mutuamente excluyentes, binarios que operan con gran fuerza en un pensamiento identitario que, como veremos, Nyerere desactiva dialécticamente. En suma, la estrategia de este traductor reside en movilizar el campo del teatro y de la literatura para transformar la política, y de movilizar un texto colonial como táctica de transformación revolucionaria; en otras palabras, Nyerere actualiza a Marx atravesándolo con Shakespeare. En lo que resta de este ensayo me concentraré en su segunda traducción shakesperiana para entender cómo y porqué lo hace. Decido centrarme en *Mabepari wa Venesi* (1969) por ser una traducción producida de manera posterior a la *Decalaración de Arusha* (1967*a*) y estando de lleno dentro del proyecto del socialismo africano en Tanzania.

2

2.1

La traducción al swahili de *El mercader de Venecia* como *Mabepari wa Venesi* quiere decir, literalmente, «Los capitalistas de Venecia». Nyerere tradujo la obra, como he apuntado, en 1969, mientras estaba ocupando la presidencia. Su factura en el marco del máximo cargo público es un indicio de cómo *Mabepari* debe ser pensada siempre dentro del contexto más amplio del socialismo africano de Nyerere, no como obra aislada. Es parte de un proyecto político e intelectual transversal que operaba en

el tejido profundo y viviente de la sociedad tanzana que, a finales de los 1960, apenas comenzaba a formarse una identidad como nación. La traducción de esta obra de teatro está inscrita dentro del proyecto del presidente por convertir al swahili en lengua nacional —idioma que contaba con la enorme ventaja de ser *ligua franca* en gran parte de África Oriental—, lo que permitía evitar el privilegiar a uno solo de los 250 grupos étnicos del país y evitar también el recurrir a la lengua imperial. El teatro fue además un arma poderosa de integración nacional y de comunicación oral en un contexto altamente analfabeto al momento de la independencia.

En África oriental *Mabepari wa Venesi* circula más como una obra autónoma que como una traducción —aparece en antologías de literatura swahili y forma parte de los currículos escolares, tanto en Tanzania como en la vecina Kenia— (Mazrui, 1996: 67-68). Para entender este fenómeno, recordemos que, de acuerdo a Michel Foucault, el autor no es una persona sino una «entidad racional» a la cual se le «asigna una dimensión "realista"» fundiendo al escritor como actor social con el principio de articulación de un texto (1977: 124). El autor se construye retroactivamente en la recepción. Esa construcción es un sitio naturalizado de coherencia en el cual situamos el sentido de «sentido» que un texto tiene para nosotros. Nyerere era una persona de enorme popularidad, en la cual encontraron convergencia mecanismos paralelos a los de la figura de autor descrita por Foucault. Ocupando el cargo presidencial por más de veinte años desde la independencia, Nyerere fue el principio articulador de la nación como lo que Benedict Anderson ha llamado una «comunidad imaginada» (1983). En un sentido, Nyerere puede ser pensado como el autor de la nación. No pretendo sugerir que la nación fue construida a través de su agencia, sino todo lo contrario. Me refiero a Nyerere como el autor de la nación en el sentido foucaultiano de «autor»; Nyerere como el receptáculo de la idea de la nación.

Hecha como parte de sus políticas lingüísticas, la segunda traducción shakesperiana del estadista tanzano contribuye a crear una «comunidad imaginada» en un territorio nacional que no tenía más homogeneidad que el haber sido colonizado por el mismo poder extranjero. Recordemos que los europeos se repartieron a África a partir de un mapa y con una regla sobre una mesa, sin considerar que dividían a un mismo grupo étnico en

tres países distintos, o que aglomeraban cientos de diferentes etnias en un solo país, ni que dejaban a la mayoría de los países sin acceso al mar; en fin, sin considerar las geografía natural, social, cultural, lingüística, económica ni política local. Además de esta arbitrariedad en las fronteras nacionales, se destruyeron los lazos de intercambio económico orgánico en los territorios africanos al transformar los colonizadores las economías autosustentables y de intercambio local en economías de monoproducción y exportación marítima, sin conexión entre aldeas aledañas, pero con grandes caminos conduciendo al mar para la expropiación de recursos.[12]

Tras la descolonización formal, tales elementos determinaron la imposibilidad de consolidar el estado-nación independiente. La reputación de Tanzania como la gran excepción al fracaso del estado-nación en África tiene mucho que ver con las políticas lingüísticas de Nyerere.[13] La traducción de Shakespeare es parte del proyecto por difundir el swahili (y la ideología del *Ujamaa*) a nivel nacional en el contexto de una cultura oral. Sin embargo, no quiero sugerir en ningún momento que el éxito de Nyerere es atribuible a un desplazamiento exclusivo a nivel de la superestructura, quiero expresar que su éxito es atribuible a la imbricación profunda entre el proyecto económico y el proyecto imaginativo de la nación articulado a través del discurso práctico, filosófico y literario del político tanzano.

Por ejemplo, el reasentamiento de poblaciones no sólo fue una manera de garantizar la producción de una plusvalía mediante la colectivización de los modos de producción, sino también un modo de integrar un territorio nacional entre pequeñas comunidades que no tenían más en común que compartir los mismos colonizadores.[14] En un contexto poco familiar con el modelo del estado nación impuesto por Europa en el continente africano, y en el que el poder político solía operar en grupos poblacionales más pequeños, con consejos de ancianos y jefes locales, Nyerere, como figura presidencial, jugó un papel fundamental para cohesionar a la nación. Además de ser popularmen-

12. Sobre tales prácticas en Tanzania y otros países del continente, véase Rodney (1972).

13. Sobre las políticas lingüísticas de Nyerere, véase Jiménez (1991).

14. Recordemos que Tanganica fue colonia alemana antes de pasar a los británicos tras la guerra.

te conocido y reconocido como *Mwalimu* o «Maestro», Nyerere se ubicaba en el imaginario popular como padre de la nación, no menos por el hecho de que la traducción literal de *Ujamaa* es «condición de ser en familia».

En fin, por su sobredeterminante presencia en Tanzania como figura pública, el efecto de autoría producido por Nyerere como principio articulador de la nación se infiltra en nuestra lectura de su autoría del *Mabepari*. El *Mabepari* puede apreciarse como creación original si leemos sus procesos de producción de significado a partir —no del contenido— sino de sus aspectos formales y articulaciones contextuales. Dicha lectura es particularmente pertinente en el contexto poscolonial donde, como indica Gayatri Spivak, a veces la única manera de habilitarse desde la subalternidad es citando la episteme hegemónica del mismo modo en que un actor cita su texto en una representación (1993*a*: 54).

2.2

Para analizar el *Mabepari* en el sentido aquí establecido, me concentraré en un dispositivo literario formal en la traducción del presidente tanzano que he llamado *cliché migratorio*, el cual produce significado mediante la estructuración de la relación del público con la otredad. Los clichés pueden entenderse como condensaciones de saber significativas y tendenciosas, referentes silenciosos en la construcción del discurso, y categorías asumidas en la construcción de la vida cotidiana. Como en la noción de *savoir* de Foucault, la parcialidad aquí no es en detrimento del saber, sino constitutiva de éste (2002: 200-205). Por lo tanto, los clichés ofrecen un relato de cómo una imagen particular se fusiona con un saber particular, a través de las generaciones, en un contexto cultural dado. Sin embargo, mientras los clichés crecen con la familiaridad del receptor con la imagen y con las presuposiciones culturales del receptor, en *Mabepari* provocan además un efecto de distanciamiento, ya que no sólo habitan su contexto original, sino también viajan. Dado que la identificación y el distanciamiento son provocados al mismo tiempo, activados por el mismo personaje o escenario cliché, los procesos de identificación y distanciamiento en los clichés migratorios funcionan en una constante y recíproca tensión constitutiva.

El receptor ha de apreciar el cliché en la medida en que opera en su cultura y en la otra. Valiéndose tanto de la posición cultural «externa» como «interna» del público, los clichés migratorios evidencian la diferencia cultural como una construcción prepóstera. Reflexionando de acuerdo a la línea de pensamiento de Theodor W. Adorno, se puede decir que la exclusión constitutiva de la diferencia cultural (en el contexto de la Tanzania de 1969) es la unidad del sistema económico subyacente a través del cual los territorios colonizadores y colonizados se polarizan en culturas contrastantes y supuestamente independientes. Los clichés migratorios realizan una negación de esta exclusión constitutiva de un discurso culturalista que justifica el orden económico hegemónico a nivel global.[15] Me avoco a *Mabepari* para explicar en detalle.

2.3

La traducción de Nyerere es fiel al original hasta el punto que los nombres de los personajes y los topónimos son los mismos que en Shakespeare. Están adaptados sólo en la medida en que es necesario para que puedan ser pronunciados fluidamente en swahili. Estas adaptaciones fonéticas facilitan la inmediatez de la articulación entre la ficción y el contexto de recepción. Esta simple medida es un desplazamiento clave para que la identificación pueda operar en los clichés de la obra.

La trama de *Mabepari* es prácticamente idéntica a la de *El mercader*. Antonio es un hombre rico, pero su riqueza se encuentra provisionalmente en el mar. Por lo tanto, pide un préstamo a Shailoki, un prestamista profesional, que resiente a Antonio dada su

15. Para Adorno, la crítica a un sistema sólo puede realizarse mediante la negación de su negación, de su exclusión constitutiva. El acto de síntesis que caracteriza al pensamiento —y a la ideología como pensamiento— siempre abusa la realidad de la que pretende dar cuenta, ya que es también, inevitablemente, un acto de exclusión. Cada concepto y cada ideología es una violación, en el sentido de que excluye algo y niega su propio acto de exclusión. Por lo tanto, una crítica a la ideología debe emplear las herramientas que se propone criticar. Debe negar la negación que define a la ideología que tiene en la mira. Esta negación de la negación se produce mediante la *realización* dentro del concepto o de la ideología de aquello que el concepto o la ideología promete y sin embargo deniega. Véase Adorno (1983: 146-148).

costumbre de prestar dinero sin pedir intereses. Shailoki diseña un contrato que le promete una libra de la carne de su deudor si no pudiera pagarle a tiempo, a lo que Antonio acepta sin pensar. Cuando no puede pagar la deuda, la protagonista, Poshia, idea un artificio para salvarlo. En su residencia campestre de Belimonti, Poshia nos había sido presentada al comienzo como una hermosa heredera aristocrática, un prototipo de feminidad, invirtiendo su tiempo y energía en cuestiones de amor y cortejo. Sin embargo, el artificio que elabora le obliga a viajar a Venesi y a disfrazarse de hombre. Ella aparece en completo control de la situación en la corte donde se celebra el juicio entre Shailoki y Antonio, admirable en su autoridad, ingenio e inteligencia; actuando como depositaria y ejecutora de la ley y de la racionalidad.

En la traducción, Nyerere parece preocuparse menos por las cuestiones racistas alrededor de Shailoki, las cuales son abiertamente problematizadas por Shakespeare, y se centra más en la rearticulación de cosas que están dadas por hecho, de asociaciones establecidas por usos lingüísticos cotidianos, como en el caso de la palabra «*fair*», que en inglés tiene la triple acepción de justo, bello y rubio (véase Nyerere, 1969: 6, 15, 17, 49-51, 58; cfr. Shakespeare, 1994: 389, 392-393, 402-403, 406). Con este gesto, Nyerere llama la atención sobre la raza como un aspecto performativo de la escritura, un índice de la inscripción colonialista en el sentido más literal. En general, modifica el material racista del original solamente donde y cuando no es sometido a una dialéctica de identificación y distancia crítica.[16]

16. Cabe recordar que Horkheimer ha planteado que en el tipo de economía burguesa el mundo social le aparece al individuo como activo y ciego, mientras que éste se concibe a sí mismo como consciente pero pasivo (1974: 233-234). Coincido con Horkheimer en que a la teoría crítica le atañe descubrir la propia participación activa y ciega del intelectual en la perpetuación del estatus quo, así como descubrir la racionalidad, es decir, el interés sistémico que rige el aparente caos activo de la sociedad circundante, la lógica del capital. Los clichés migratorios de Nyerere, con la dialéctica de identificación y distanciamiento que imponen al espectador, abren las puertas a esta conciencia crítica que postula Horkheimer y por otra parte rompen con el dualismo entre sensibilidad y entendimiento que, de acuerdo a Horkheimer, ayuda a mantener la oposición maniquea entre sociedad ciega y activa por un lado e individuo consciente y pasivo por el otro, en el contexto del modo de producción burguesa. Lo que hace aún más interesante a los clichés migratorios de Nyerere como dispositivos para el pensamiento crítico es que operan tanto

Por otra parte, en África el enclave urbano ha sido asociado con la explotación colonialista (legitimada por la palabra escrita) desde que la economía colonial causó una desarticulación entre las formas de producción y las formas de vida en las zonas urbanas y rurales respectivamente. Esa oposición campo-ciudad se reprodujo con una valencia diferente en la teoría y en las políticas de Nyerere. Tomando en cuenta la economía neocolonial de Tanzania, *kujitegemea*, como he explicado, partió de la premisa de que Tanzania debería lograr su desarrollo a través de la tierra y de la mano de obra agrícola, en lugar de la industria y la inversión extranjera. Asimismo, he descrito como *Ujamaa* implicó el re-asentamiento de la población en pequeñas aldeas rurales con sistemas de producción comunitarios y la descentralización de la economía monetaria concentrada en las ciudades. Estas aldeas fueron diseñadas de acuerdo con el prototipo ideal de las sociedades rurales precoloniales. Por tanto, he concluido que los fundamentos del socialismo africano (tanto económicos como morales) estaban sostenidos por un ideal bucólico. En la obra teatral, Belimonti despierta este ideal bucólico, mientras Venesi se asocia al enclave urbano influido por el exterior y legitimado por la palabra escrita.[17]

Venesi se asocia al absurdo contrato escrito entre Shailoki y Antonio y a una tediosa retórica legalista. Mientras tanto, en la zona rural de Belimonti el contrato que se lleva a cabo es un juramento verbal que asegura un resultado justo y adecuado para todos. En él, Poshia promete a su padre moribundo tomar como

---

dentro de la lógica capitalista global como dentro del modo de producción tanzano en transformación al interior del país. No olvidemos que además este proyecto literario-teatral de Nyerere es concomitante a la introducción de un nuevo modo de producción —comunitaria, autosustentable, no monetarizada y agrícola—, en el contexto de la Guerra Fría y la insipiente neoliberalización de África.

17. Durante la colonia, los enclaves urbanos eran considerados como «alienados, hostiles e incomprensibles para su entorno»; «estos centros eran un pedazo de Europa en África» (Ake, 1981: 44, traducción propia). Dar es Salaam, la ciudad y el puerto principal de Tanzania, era el nodo de articulación entre la colonia y la metrópoli. Incluso antes del colonialismo europeo, había sido explotada por el sultanato de Omán como núcleo del comercio lucrado por el exterior. Las ciudades influenciadas por los árabes y la asociación de su poder económico con la palabra escrita del Corán precedieron a la legitimación europea de la supremacía cultural a través del texto escrito en el contexto urbano.

esposo al hombre que elija entre tres cofres cerrados el que contiene el retrato de ella. En oposición a la imprudente promesa de Antonio en el contexto urbano, que tiene que hacerse cumplir mediante la autoridad de la ley escrita, el hecho de que Poshia deba mantener su palabra no es un tecnicismo, sino un deber filial, una forma de honrar a (la palabra de) su(s) ancestro(s). La ciudad y sus instituciones legales —asociadas a la «elección racional» propia del capitalismo naciente— parecen ser *subvertidas* por su contraparte rural y femenina, personificada en Poshia disfrazada. En pocas palabras, Nyerere se apropia así de la oposición entre los valores nobles de la aristocracia rural terrateniente *versus* los dudosos valores de los nuevos ricos burgueses de la ciudad naciente que despliega Shakespeare para reconvertirla en una oposición entre los ideales del comunitarismo agrario del *Ujamaa* y la invasión capitalista-extranjera en el enclave urbano.

En *Mabepari*, la única razón por la cual Poshia puede acceder al tribunal es una carta, supuestamente escrita por un juez sabio, que indica que su ayudante varón (es decir, Poshia disfrazada) entregará el veredicto. Durante su actuación, Poshia llama la atención del tribunal al fraseo del contrato y de las leyes de Venesi, en su lectura más literal posible. Su argumentación para salvar a Antonio lleva el discurso legalista hasta sus últimas consecuencias, hasta el punto de que se revela absurdo. Poshia concluye que Shailoki tiene derecho a la libra de carne. Sin embargo, señala que el contrato no menciona nada de sangre. Si Shailoki derramara una sola gota de sangre de Antonio para obtener su carne, sería juzgado con todo el peso de la ley (véase Nyerere, 1969: 67-74; cfr. Shakespeare, 1994: 408-411).

De tal forma, la racionalidad estricta, despóticamente dictada por la palabra escrita, es expuesta por las acciones de Poshia en toda su insensatez cuando se toma literalmente e independientemente del contexto que actualiza su significado. Esta ley, legitimada por el texto escrito y asociada a la intrusión extranjera, se expone como obtusa y miope en su lógica circular, y sólo puede ser desafiada desde sus márgenes espaciales y simbólicamente femeninos. El sitio de poder urbano/masculino ejerce su dominio a través de los recursos de la palabra escrita. Siendo el discurso escrito su sitio de hegemonía, la autoridad sólo puede ser subvertida por una apropiación performática y estratégica del propio texto dominante.

Dado que el poder y su lenguaje son hegemónicos, la práctica subversiva de Poshia sólo puede articularse en el lenguaje de la autoridad misma. En la traducción de *El mercader*, Nyerere, al igual que Poshia, cita y al mismo tiempo convierte el inglés, idioma de la autoridad colonial, al swahili —ampliamente conocida como la lengua del socialismo africano—. Al igual que en la estrategia de Poshia, en el acto de traducción de Nyerere la cita del discurso hegemónico es estricta y al pie de la letra, mientras que el acto performativo de la traducción desplaza al discurso dominante, haciendo un uso subversivo de su poder. Sin embargo, este paralelismo entre Nyerere y Poshia sólo puede aparecer como evidente desde una posición «interna» de recepción, ya que, en la costa swahili, «mujer» era una metáfora empleada generalizadamente para referirse a una posición masculina de subordinación política.[18] Pero, mientras este cliché migratorio opera a partir de la familiaridad del receptor con dicha metáfora, de forma simultánea se lleva a cabo un efecto de distanciamiento. A éste me avocaré en la siguiente sección.

2.4

A partir del propio título de la obra, Nyerere busca establecer una distancia crítica entre el público y lo que se representa en la ficción. El swahili, debido a una historia de diez siglos de

18. La metáfora ofrecía seguridad en cuanto historia de encubrimiento, protegiendo al hablante de reprimendas mediante la ambigüedad. Esta forma acostumbrada de inteligencia encubierta jugó un papel central en una de las tres principales obras literarias de la cultura swahili, *Utenzi wa Mwana Kupona* («Poema de la señora Kupona»). Esta obra clásica de la tradición oral es ampliamente conocida en la zona. Aparentemente, está fuera de lugar respecto a los habituales contenidos épicos y religiosos en la poesía clásica swahili. Narra las instrucciones que una madre le deja a su hija en su lecho de muerte para explicarle cómo hacerle frente a su marido. Pero, como elabora Ann Biersteker, el poema ofrece una segunda lectura ampliamente aceptada en la que el marido representa la autoridad legal y las instrucciones indican cómo manipular esta autoridad desde una posición subalterna. Además del paralelismo anecdótico entre *Mwana Kupona* y las instrucciones recibidas por Poshia de su padre moribundo, el poema también es indicativo del uso cultural de lo femenino como metáfora de lo subalterno. La relación femenino-masculino en la ficción puede entenderse como metafórica de las relaciones subalterno-autoridad en la esfera pública. Véase Biersteker (1991: 59-77).

comercio internacional en la zona, ofrece una amplia gama de sinónimos para la palabra «mercader». Pero Nyerere no las toma en cuenta y traduce *El mercader* como *Mabepari.* Mientras que *bepari* significa «capitalista», el prefijo *ma-* convierte el sustantivo en un plural. Por lo tanto, como he indicado, *Mabepari wa Venesi* significa literalmente «Los capitalistas de Venecia». Al situar la obra en el marco socio-económico e ideológico que le dio origen, este título logra un efecto de distanciamiento inmediato. Distingue a un «ellos» geográfica-, social- e ideológicamente distante.

Como he argumentado, los clichés de la obra se naturalizan en el contexto de recepción. Sin embargo, siguen sucediendo en una historia que se desarrolla en el contexto socio-histórico original. Venecia se convierte en Venesi, no se convierte en Dar es Salaam. Aun cuando Dar es Salaam puede funcionar como referencia inmediata para un público que trata de dar sentido a la dinámica urbana en juego, el público está consciente de que la ciudad retratada no es el puerto de Tanzania, sino el de Italia. El efecto de extrañamiento se alcanza mediante el choque resultante de la superposición de ambas imágenes o referentes.

En la obra de Shakespeare, Venecia es el arquetipo de la naciente ciudad-puerto burguesa y del esplendor alcanzado por el mercantilismo. Como evidencia el título en inglés, el mercantilismo es el referente contextual central de la obra. La trama se desencadena con el nacimiento de los sistemas de crédito y su relación con el aumento de la movilidad geográfica y socio-económica de la población. Venecia, como el nodo articulador de importación y de consumo de las colonias, se convierte en el arquetipo de la próspera ciudad-puerto europea. La acumulación de riqueza de Venecia sólo es posible a costa de la explotación de otro lugar. La riqueza traída al puerto a través de los mares se basa en el capitalismo global incipiente. Venecia representa su naciente núcleo económico e ideológico.

Así, cuando se invoca a Dar es Salaam como una imagen adjunta a Venesi, al instante estas imágenes chocan entre sí y Dar es Salaam funciona no sólo como referente, sino también como contradicción constitutiva.[19] Al otro extremo de los mares,

19. Es debido a la profunda imbricación de ambos referentes en los clichés migratorios que he referido anteriormente la dialéctica negativa de Adorno.

al otro extremo de la empresa colonial, al otro extremo de la explotación capitalista, la relación de Dar es Salaam con Venecia nunca puede ser una simple cuestión de analogía. La superposición de ambas invoca tanto la interdependencia estructural como sitio de desigualdad en una economía globalizada, como la causalidad histórica entre la Venecia mercantilista y la Dar es Salaam de finales de los 1960.

Mabepari comenta no sólo sobre el texto y contexto original, sino también sobre su propio carácter como traducción. En el paralelismo Nyerere-Poshia, *Mabepari* comenta sobre sí misma como una traducción del discurso (escrito) dominante. En el cliché migratorio central, a Shakespeare y a Nyerere, el traductor, se añade Nyerere, el presidente, y estos tres referentes rivales llevan al receptor a reconocer que el referente que él o ella autor-iza es, de hecho, una elección, una construcción en la recepción.

3

3.1

La visión ilustrada de la revolución concibe a ésta como algo que rompe con el pasado; se suele considerar que algo es revolucionario en virtud de su ruptura con (si no es que su destrucción de) aquello que le precede. En *Sobre la revolución*, Hannah Arendt (2016) complejiza esta narrativa ilustrada mediante un entendimiento dialéctico de la historia, develando cómo el pasado opera como motor propulsor de las revoluciones, cómo el pasado es, en cierto sentido, no sólo aquello que la

---

Por otra parte, el mecanismo de identificación y extrañamiento que opera en dicha figura literario-teatral tiene una clara resonancia con Brecht. Queda para un estudio futuro el examinar dicha relación con detenimiento. Aquí sólo quisiera apuntar que me parece que el mecanismo inventado por Nyerere es más intensamente dialéctico que aquel que opera en el Teatro Épico de Brecht, dado que en Nyerere los procesos de identificación y extrañamiento se dan de manera simultánea mediante el mismo cliché y su orientación general es menos didáctica. Me parece que poner a ambos autores en diálogo también problematizaría cierto ángulo orientalista, para tomar prestado el término de Said, que se puede rastrear en algunas conclusiones de Brecht sobre el teatro no-occidental en general, a partir de su lectura del teatro chino. Véase Brecht (1964: 179-205) y Said (2002).

revolución deja atrás sino también una catapulta para la instauración de otro futuro posible. Estoy pensando aquí a Arendt prepósteramente, a través de Walter Benjamin, leyéndola a través de la imagen benjaminiana del ángel del progreso con su espalda vuelta hacia el futuro, a través de la noción benjaminiana de un pasado enteramente citable como posible sólo para una humanidad enteramente redimida, de su idea de articularse históricamente como «apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro» (Benjamin, 2003: 21). A través de ambos, quiero invocar el potencial revolucionario del acto de citar el pasado.

Apelo aquí a Benjamin y Arendt pensando en la cita sostenida que Nyerere hizo de Shakespeare y del propio Marx a través de su teoría y práctica política. He retomado a Nyerere por su manera de citar, por su reflexión en torno al acto de citar el pasado y de citar su producción discursiva, por su impulso y lucha por hacer de la cita un acto revolucionario. También he considerado pertinente poner en diálogo nuestro presente «post-utópico» con el proyecto revolucionario que Nyerere articulara a su vez mediante una utopía reclamada con fragmentos superpuestos del pasado discursivo e histórico de África y Europa como su horizonte de posibilidad. Mi propio acto de citar a Nyerere no está exento de una posible fetichización del pasado, pero su potencial ambivalente podría aún operar como una acción transformadora, circunscrita pero pertinente.

Slavoj Žižek (2000) describe el afán por recuperar al otro poscolonial como una tendencia fetichista. El problema esbozado por Žižek no se refiere a lo que el fetiche promete hacer recuperable y disponible, sino a su incumplimiento de esa promesa, un fallo que define al fetiche como una construcción ideológica. Como argumenta William John Thomas Mitchell (1986), el fetiche es un objeto al cual vida y valor han sido transferidos y luego olvidados. Por lo tanto, la negación de la negación del fetiche implicaría no sólo el recordar y seguir los trazos de la proyección que lo constituyó (es decir, una negación de su exclusión constitutiva), sino también la liberación de los valores que supuestamente posee. Sólo esta (im)posible tarea desharía el fetiche en cuanto fetiche. Como argumentaría Theodor Adorno (1983), sólo la *realización* de lo que un sistema promete y, sin embargo, deniega, trascendería la ideología que lo define.

En mi invocación de Nyerere, busco hacerlo recuperable y disponible del mismo modo que él lo hace en su propia recuperación de Marx. Nyerere persigue la realización de su promesa, el desatamiento de sus valores coagulados en el nuevo contexto en el cual invoca a Marx. Al hacer esto se propone *realizarlo* como sitio de contestación históricamente operativo en el contexto de la hegemonía global de su época, es decir, en el contexto de la Guerra Fría y la creciente hegemonía capitalista sobre el continente africano. Para recuperar a Marx realmente es necesario reinventarlo y una forma de hacerlo, en una excolonia inglesa, es a través de Shakespeare, atravesado por una visión revolucionaria.

Mediante la traducción de la pieza shakesperiana y su difusión, Nyerere recupera una obra clásica del canon del humanismo occidental como herramienta significativa en su proyecto revolucionario que es, siempre ya, como indica Arendt, un proyecto orientado a la fundación de una constitución legitimadora de un orden post-revolucionario. Arendt argumenta que la paradoja de la revolución, entendida como una fuerza de cambio, es que siempre culmina con el establecimiento de una constitución, acto fundacional que busca estabilizar un nuevo orden y resistirse al cambio (2016: 367-368). En este sentido, *Mabepari* es a la vez un poner en juego el potencial revolucionario de lo viejo (lo inglés, lo colonizador, lo pasado) y parte de una institución, es decir, de una *constitución* de un nuevo orden, a quedar registrado en la letra y en la lengua de la nueva nación —siendo esta lengua el swahili, la lengua del socialismo africano—. Su estatus como lengua nacional tras la descolonización fue en gran medida resultado de las políticas lingüísticas de Nyerere, un aspecto integral de su erguimiento del estado tanzano como comunidad imaginada independiente y coherente.

3.2

Recordemos que, de acuerdo a Gayatri Spivak, los ideales de la Ilustración en el contexto poscolonial no son sólo opresivos, son también la única condición de posibilidad para emerger del ámbito de la subalternidad, para habilitar al subalterno. Spivak sostiene que mediante el intelectual poscolonial «la his-

toria de la episteme de la Ilustración se "cita", aun a un nivel individual, tal como se cita un guion para la representación de un actor» (1993*a*: 54). Esto es lo que Spivak defiende como un uso estratégico del esencialismo. Podemos pensar de este modo en la cita sostenida que hace Nyerere de Shakespeare, y en su invocación de ideales ilustrados como parte integral de su teoría política socialista, como usos estratégicos de la episteme ilustrada.

Aunque la narrativa ilustrada es fundamental para el pensamiento del autor tanzano, paralelamente participa de un pensamiento eminentemente dialéctico. La vertiente dialéctica de su pensamiento está presente más que nunca en sus actos de traducción (tanto de Shakespeare en el sentido estricto del término, como de Marx, en el sentido amplio), una traducción que opera como cita estratégica del pasado, cita que viene a potenciar el impulso revolucionario de ese pasado, o bien el impulso revolucionario que surge al contraponer dos momentos históricos distintos. *Mabepari wa Venisi* enuncia un significado propio mediante lo que sería, en términos de Achille Mbembe, una desmitificación del fetiche que, al desvincular la representación matérica de sus atributos de autoridad, destituye al símbolo original de su poder simbólico. Achille Mbembe, quien explora las relaciones entre el poder y los fetiches de los cuales este poder se vale en el contexto poscolonial, define al fetiche como un artefacto terrenal mediante el cual el poder busca institucionalizarse y legitimarse (2001: 102-141). Este objeto terrenal es asociado a una serie de atributos simbólicos de autoridad, a tal grado que el objeto mismo se confunde con la atmósfera simbólica que le rodea; el símbolo deja de ser tal para convertirse en la cosa en sí. Signo y significado pierden su distancia y convergen en un solo objeto mistificado.

En una postulación paralela, Homi Bhabha explora el impacto del libro (en) inglés como fetiche de la autoría y autoridad colonial. Como fetiche de la misión civilizadora, el libro (en) inglés emana la mística de la verdad originaria —ya sea ésta la palabra de Dios, la entrada a la historia (mediante el registro escrito) o las verdades esenciales proclamadas por el arte humanista con pretensiones de universalidad—. Todas estas verdades se reifican mediante la introducción de la palabra escrita (o mejor aún, del libro impreso) en una cultura oral (1994: 145-174). El valor del libro (en) inglés, como plantea Bhabha, tiene una his-

toria profunda y densa. Fredric Jameson lo fórmula contundentemente cuando escribe «como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte, y el horror» (1995: 19). El libro en inglés cobra un valor desproporcional en el contexto colonial y tiene importantes secuelas en el contexto poscolonial.

Desde la teoría del valor de Marx, podemos pensar esto en términos del valor abstracto que queda reificado en el libro (en) inglés como fetiche. En una gradiente de valor abstracto podríamos situar toda una serie de objetos que operan de manera aparentemente mágica en diferentes ámbitos de dominio, es decir, el fetichismo de la mercancía tal como lo describiera Marx en *Das Kapital*, es un fenómeno generalizado en el capitalismo (1990: 163-177). Sin embargo, opera de manera particularmente marcada en el ámbito de la cultura ya que, en éste, como ha relatado Pierre Bourdieu, la dimensión simbólica juega un papel preponderante (1986: 245). Por ello, podemos hablar de la supremacía de ciertos objetos culturales, de ciertos artistas, de ciertos textos. El valor del libro (en) inglés no reside en su valor de uso, sino en su valor de cambio, un valor abstracto que opera en un punto de intersección con otras coordenadas que no son la esencia constitutiva del objeto como función. No es la capacidad de ser leído lo que le otorga valor al libro (en) inglés sino aquello que representa, su plusvalía simbólica. Y esta plusvalía simbólica a su vez representa una sola cosa: la propia plusvalía simbólica de la cultura inglesa en oposición al espacio colonizado asociado al valor de uso y a la incapacidad de abstracción. Recordemos que para Marx «en la circulación D-M-D [dinero-mercancía-dinero], el dinero y la mercancía sólo funcionan como diferentes modos de existencia del propio valor, el dinero como su forma general de existencia, la mercancía como su forma particular» (1990: 255). Nyerere reconstituye el símbolo, reproduce su valor a la vez que se hace partícipe de éste.

Cabe recordar también que el propio concepto de fetiche proviene del portugués para «magia» y que fue utilizado primero por los exploradores portugueses para designar las estatuillas de deidades africanas ya que, de acuerdo a los europeos, los africanos tomarían las estatuas por la deidad misma, dada su incapacidad de abstracción, misma en la que insiste Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1952). Podemos pensar entonces que Nyerere, al apropiarse del libro (en) inglés como valor abstracto que re-

presenta la propia capacidad de abstracción de una cultura, se apropia del valor simbólico que conlleva.

Además, la misma traducción como práctica es una actividad en donde valor de cambio y valor de uso coinciden. Si pensamos con Spivak (1993*b*), podemos decir que, aunque la traducción es un modo de intercambio, es la capacidad de volver a concretizarse localmente mediante la retórica lo que le confiere valor. Aunque esto puede decirse en cuanto a toda traducción en general, lo particular a Nyerere es el uso de lo que he llamado los clichés migratorios en su traducción del teatro isabelino. En dicho dispositivo retórico lo que hace Nyerere es, como se ha relatado, convertir a los clichés del texto shakesperiano original de valores de uso (es decir, saberes que operan a nivel local) a valores de cambio (es decir, abstracciones que producen sentido por la superposición de significados transcontextuales).

Cabe señalar que el modo de producción del capitalismo global incide en la constitución económica, social, cultural e incluso epistémica y ontológica de objetos y sujetos en el mundo. Lo que media históricamente entre *The Merchant* y *Mabepari* es precisamente el advenimiento del capitalismo y su producción de valor abstracto como característica fundamental. La complicidad entre capitalismo y colonialismo es también importante para Nyerere, por su crítica a la lógica de la economía extractiva del continente como sustrato del mercantilismo, del capitalismo industrial e incluso del neoliberalismo incipiente en las décadas de los 1970 y 1980 y desde el momento en que imagina, concibe y construye la independencia tanzana en términos de una vuelta a Marx y a su crítica del capital desde una perspectiva africana. Como se vio, una de las políticas centrales de Nyerere, *kujitegemea* o autosuficiencia, propone la sustitución del dinero o la inversión extranjera por la tierra y la mano de obra tanzanas —en otras palabras, propone la sustitución de un valor de cambio por un valor de uso y la construcción de la nación desde esa base—.

Además, con su traducción, Julius Nyerere se apropia de los valores humanistas del libro (en) inglés. Este gesto puede ser entendido no sólo como una apropiación del libro de Shakespeare, sino también como apropiación del libro (en) inglés como valor genérico, y del libro como el valor ilustrado por excelencia. Al hacerlo, pone a girar toda la ambivalencia de los valores maniqueos planteados por la razón ilustrada entre los cuales destaca

la oposición entre oralidad y escritura que ha relegado a África en la narrativa occidental. Como he sugerido, en su *Filosofía de la historia*, Hegel discute la mentalidad fetichista de los africanos y su incapacidad de alcanzar los niveles de abstracción propios a las religiones monoteístas y al arte occidental. Acto seguido, declara: «En este punto dejamos a un lado a África, para no volverla a mencionar; porque no es una parte histórica del mundo, no tiene movimiento ni desarrollo que exhibir» (1952: 199). Una supuesta falta de desarrollo que, para el propio Hegel, entre otros, está intrínsecamente ligada a la falta de escritura.

La apropiación estratégica de Nyerere de un elemento clave en el canon literario inglés es interesante ya que, de una manera performativa, devela el planteamiento de Adorno y Horkheimer de que la Ilustración se yergue negando su participación en el pensamiento mítico y diferenciándose de éste, cuando el mito es en realidad su fundamento, su contradicción constitutiva. Nyerere parece entender estas contradicciones constitutivas de la razón ilustrada al tomar un mito al corazón del proyecto educativo de la colonia (Shakespeare) para avanzar el Estado-Nación como entidad asociada al progreso racional de la historia. Contra la letra de Hegel, Nyerere inscribe al sujeto colectivo africano, a ese sujeto performático, operando en los intersticios del lenguaje, en la cima del canon del libro (en) inglés.

La estrategia de Nyererę de volver a la ideología ilustrada contra sí misma se basa en el mismo mecanismo que Mitchell describe como la «eficaz movida retórica» de Karl Marx al apropiarse de la noción del fetiche. Como ha señalado W.J.T. Mitchell, el concepto del fetichismo de la mercancía fue un dispositivo mediante el cual Marx volteó los prejuicios europeos en su contra, desplazando así al fetiche del «espacio vacío, desconocido» localizado a las afueras de Europa occidental hacia adentro, al propio corazón del sistema capitalista. Mitchell considera que «el vuelco de Marx de la retórica de la iconoclasia en contra de sus principales usuarios fue una brillante maniobra táctica», ya que se produjo en el contexto de «la obsesión de la Europa del siglo XIX, con las culturas primitivas, orientales, "fetichistas", que eran el objeto principal de la expansión imperialista» (1986: 205).

Mitchell aborda también la continuidad entre las formas de fetichismo modernas y pre-modernas: «esta forma moderna es tanto una repetición cuanto una inversión del tradicional mate-

rialismo religioso "pagano". Repite los elementos estructurales de la transferencia y del olvido» (1986: 196). Sin embargo, en contraste con las formas tradicionales de fetichismo, la forma capitalista implica un segundo acto de olvido. Ese segundo acto es «la negación de que hay algo mágico» acerca de la mercancía-fetiche (Mitchell, 1986: 193). Por lo tanto, la segunda negación podría describirse como siguiendo una «lógica del cinismo objetivo» no muy diferente de aquella en la que se apoya el «objeto étnico perdido» del poscolonialismo de acuerdo con Žižek (2000: 659). Pero la negación descrita por Žižek no concierne tanto el en-sí del fetiche, sino a su función como mentira particular que permite soportar la verdad generalizada (de nuestra participación en la explotación capitalista). Esa contextualidad es lo que hace al fetiche paradójicamente sintomático —entendiendo el síntoma, en palabras de Žižek, como verdad que emerge en el contexto de una mentira organizada— (2000: 659). Puede así pensarse en la recuperación radicalmente distinta que Nyerere hace de Marx y de Shakespeare respectivamente. Mientras que con Marx se distancia de la literalidad de sus textos para recuperar su sentido en su propio presente geo-histórico, con Shakespeare sostiene la ambivalencia de su función fetichista para apropiarse del valor abstracto que representa, o de la abstracción como valor.

3.3

Para cerrar, quisiera volver a la idea de la revolución. La acción de Nyerere es revolucionaria —en el sentido planteado a través de Arendt (2016) al inicio de este tercer apartado— en la medida en que instituye un nuevo orden. Central al pensamiento y proyecto de Nyerere es que este nuevo orden no se debe y no se puede limitar al ámbito de lo político entendido en sentido estricto. Nyerere está interesado en darle una coherencia discursiva a la acción política. Su práctica literario-intelectual opera como correlato necesario de su práctica política, misma razón por la cual inaugura su mandato con la apertura del ministerio de cultura (véase Shule, 2010: 164). A nivel personal tanto como a nivel de la colectividad nacional, el sujeto del socialismo africano es un sujeto que busca resarcir la escisión entre las distintas esferas del ser. Esta escisión, producto de la alienación ilus-

trada que llegó a Tanzania con la empresa colonial, se combate desde el emplazamiento integral en el mundo del sujeto político de la Tanzania recién descolonizada. En este sentido de correlacionar el pensamiento literario, filosófico y político —en suma, la praxis intelectual con la política como praxis— el proyecto de Nyerere está enfáticamente inspirado en Marx.

Además de lo anterior, he pensado la relación de Nyerere con la teoría marxiana como una «traducción» de la misma ya que recupera el espíritu y no la letra de Marx de dos maneras más. En primera instancia, retoma la estructura de la contradicción dialéctica. Si en Marx, por ejemplo, burguesía y proletariado aparecen como dos polos que se constituyen mutuamente y que no pueden ser imaginados fuera de esa oposición, Nyerere utilizará ese mismo dispositivo para entender la relación entre capital extranjero y población rural local. El punto aquí es que el materialismo dialéctico de Marx es condición de posibilidad del pensamiento de Nyerere, más allá de su distancia respecto a los contenidos particulares de sus discursos respectivos. El segundo punto tiene que ver con la determinación central de la historia en el pensamiento de ambos autores. Tomando como punto de partida la revolución operada por Marx respecto de las nociones teleológicas de la historia y del tiempo, Nyerere asume en consecuencia la inevitable «traducción» que debe operarse cada vez que se quiera repensar una teoría producida en el corazón de la Europa capitalista. De allí la novedad de su socialismo africano, derivada de las enormes diferencias entre la realidad de Tanzania en aquellos años y la de la Inglaterra estudiada por Marx.[20]

Hace falta un esfuerzo radical de la imaginación para responder a una situación histórica radicalmente nueva, no prevista por Marx. La traducción del *Mabepari* es parte de este es-

20. Como he insistido a lo largo de este ensayo, Nyerere no retoma las propuestas de Marx de forma ortodoxa (como sí lo hiciera, por ejemplo, Kwame Nkrumah en Ghana), sino que produce una aplicación particular al contexto tanzano como país pobre y predominantemente agrícola inserto en un contexto poscolonial y bajo la amenaza constante de la neocolonización económica. Nyerere, al entender la teoría marxista como una teoría generada a partir de un contexto geo-histórico específico, está siendo más verdaderamente marxista en su visión analítica que si tomase literalmente (y fuera de contexto histórico) lo propuesto por Marx. En este sentido, sería paradójicamente contrario al materialismo histórico el imponer al pie de la letra dicha teoría en países así llamados pre-capitalistas y no occidentales.

fuerzo imaginativo radical. Incluso podríamos pensar que todas las traducciones de Nyerere, en la teoría política tanto como en la literatura dramática, son una forma de reinventar el mundo de la manera más literal posible.[21] Su traducción del marxismo *construye* una sociedad socialista; su traducción de Shakespeare *construye* una identidad nacional.

Invocando a Nyerere desde el neoliberalismo de la contemporaneidad periférica, cabe preguntarse sobre la relevancia de la traducción en sentido amplio como una práctica de producir sentido, la traducción —o la cita— como la voluntad de reinventar cuerpos canónicos a partir de las demandas sociales de nuestro presente geo-histórico. Hoy, más que nunca, en la era del capitalismo global, la recuperación liberadora tanto de Marx como de Shakespeare que plantea Nyerere desplaza el valor del texto «original» por el texto valorado en cuanto a su disposición performática y acción revolucionaria. Nyerere nos permite pensar que es a través de una traducción o una cita operada sobre una concreción histórica particular que se abre la posibilidad de la teoría en tanto praxis social transformadora.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. (1983): *Negative Dialectics*, trad. E.B. Ashton. Nueva York: Continuum.

AKE, Claude (1981): «The Colonial Economy», en *A Political Economy of Africa*. Londres: Longman, pp. 43-67.

ÁLVAREZ-BUYLLA, M.E. (2018): «Plan de reestructuración estratégica del Conacyt para adecuarse al Proyecto Alternativo de Nación (2018-2024) presentado por MORENA», Ciudad de México: Sociedad Mexicana de Ciencias Fisiológicas, julio. Recuperado de <http://www.smcf.org.mx/avisos/2018/plan-conacyt-ciencia-comprometida-con-la-sociedad.pdf>.

ARENDT, Hannah (2016): *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

ASKEW, Kelly (2002): *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: Chicago University Press.

BABU, A.R.M. (2018): *African Socialism or Socialist Africa?* Londres: Zed Press.

21. En ambos casos, propone la libertad - *uhuru*, como posibilidad fundadora, es éste uno de sus préstamos centrales del humanismo liberal. Véase, por ejemplo, Nyerere (1967*b*, 1968 y 1974).

ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
BENJAMIN, Walter (2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ciudad de México: Itaca.
BHABHA, Homi (1994): «Signs Taken for Wonders», en *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge, pp. 145-174.
BIERSTEKER, Ann (1991): «Language, Poetry and Power: A Reconsideration of "Utendi wa Mwana Kupona"», en Kenneth W. Harrow (ed.), *Faces of Islam in African Literature*. Londres: Heinemann & James Currey, pp. 59-77.
BOURDIEU, Pierre (1986): «The Forms of Capital», en John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport (Conn.): Greenwood Press, pp. 241-258.
— (2000): «Las formas del capital: capital económico, capital cultural y capital social», en *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 131-164.
BRECHT, Bertolt (1964): «A Short Organum for the Theatre», en John Willett (ed. y trad.), *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*. Nueva York: Hill and Wang, pp. 179-205.
FOUCAULT, Michel (1977): «What is an Author?», en Donald F. Bouchard (ed. y trad.), *Language, Counter-Memory, Practice*. Nueva York: Cornell University Press.
— (2002): *The Archeology of Knowledge*. Londres: Routledge.
GANDLER, Stefan (2017): *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Ciudad de México: FCE y Universidad Nacional Autónoma de México.
GRANDIN, Greg (2019): «What's at Stake in Venezuela? Greg Grandin on Sovereignty and Latin America», *London Review of Books*, 8 de febrero. Recuperado de <https://www.lrb.co.uk/2019/02/08/greg-grandin/whats-at-stake-in-venezuela>.
HEGEL, G.W.F (1952): «Introduction», en Robert M. Hutchins (ed.), *The Philosophy of History* (*Great Books of the Western World*). Londres: Encyclopedia Britannica, pp. 151-201.
HORKHEIMER, Max (1974): «Teoría tradicional y teoría crítica», en Edgardo Albizu y Carlos Luis (trads.), *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 223-271.
JAMESON, Fredric (1995): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
JIMÉNEZ, Óscar R. (1991): *Política lingüística y estado en Tanzania* (tesis de maestría). Ciudad de México: Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.
LEYVA, Gustavo, Sergio PÉREZ y Jorge RENDÓN (2018): «Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico». Programa de mano de coloquio, octubre 8-10. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

MARX, Karl (1990): *Capital*, vol. 1, trad. Ben Fowkes. Londres: Penguin.
MAZRUI, Ali M. (1996): «Shakespeare in Africa: Between English and Swahili Literature», *Research in African Literatures*, 27(1), pp. 64-79.
MBEMBE, Achille (2001): «The Aesthetics of Vulgarity», en *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, pp. 102-141.
METZ, Steven (1982): «In Lieu o f Orthodoxy: The Socialist Theories of Nkrumah and Nyerere», *Journal of Modern African Studies*, 29(3), pp. 377-392. <https://www.jstor.org/stable/160523>.
MITCHELL, W.J.T. (1986): «The Rhetoric of Iconoclasm. Marxism, Ideology, and Fetishism», en *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 160-208.
MOLONY, Thomas (2016): *Nyerere: The Early Years*. Nueva York: James Currey.
NYERERE, Julius K. (1967*a*): «The Arusha Declaration (and TANU's Policy on Socialism and Self-Reliance)», *Marxist Internet Archive*. Recuperado de <https://www.marxists.org/subject/africa/nyerere/1967/arusha-declaration.htm>.
— (1967*b*): *Freedom and Unity (Uhuru na Umoja): A Selection from Writings and Speeches, 1952-1965*. Dar es Salaam: Oxford University Press.
— (1968): *Freedom and Socialism (Uhuru na Ujamaa): A Selection from Writings and Speeches, 1965-1967*. Dar es Salaam: Oxford University Press.
— (1969): *Mabepari wa Venesi*. Nairobi: Oxford University Press.
— (1974): *Freedom and Development (Uhuru na Maendeleo). A Selection from Writings and Speeches, 1968-73*. Nueva York: Oxford University Press.
RIVERA, Niza (2018): «¿Quién es la próxima encargada del Conacyt?», *Proceso*, 5 de julio. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/541761/quien-es-la-proxima-encargada-del-conacyt>.
RODNEY, Walter (1972): *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres: Bogle-L'Ouverture y Tanzanian Publishing House.
ROLDÁN, Eugenia (2019): «Alegato contra la disminución de sueldo de académicos», *Nexos*, 1 de febrero. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=40954>.
SAID, Edward (2002): *Orientalismo*. Madrid: Debate.
SHAKESPEARE, William (1994): «The Merchant of Venice», en *The Complete Works of William Shakespeare*. Hertfordshire: Wordsworth Editions, pp. 388-415.
SHIVJI, Issa (2011): *Silences in NGO Discourse: The Role and Future of NGOs in Africa*. Nairobi: Fahamu.
— (2017): «Mwalimu and Marx in Contestation: Dialogue or Diatribe?», *Agrarian South: Journal of Political Economy*, 6(2), pp. 188-220. doi: 10.1177/2277976017731844.

SHULE, Vicensia (2010): «Mwalimu Nyerere: The Artist», en Chambi Chachage y Annar Cassam (eds.), *African Liberation: The Legacy of Nyerere*. Kampala: Pambazuka Press.

SPIVAK, Gayatri C. (1993*a*): «More on Power/Knowledge», en *Outside in the Teaching Machine*. Nueva York: Routledge, pp. 25-51.

— (1993*b*): «The Politics of Translation», en *Outside in the Teaching Machine*. Nueva York: Routledge, pp. 179-200.

WALLERSTEIN, Immanuel (2004): *World Systems Analysis: An Introduction*. Londres: Duke University Press.

ŽIŽEK, Slavoj (2000): «Melancholy and the Act», *Critical Inquiry*, 26(4), pp. 657-681.

DESDOBLAMIENTOS Y (AUTO)CRÍTICA

KARL MARX Y EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DEL ESTADO. LA CRÍTICA DE HANS KELSEN A ALGUNAS IDEAS DE MARX SOBRE EL ESTADO

Alejandro Nava Tovar
Instituto Nacional de Ciencias Penales

A Óscar Correas, por sus contribuciones a la crítica jurídica y al estudio de Hans Kelsen

> Aber Revolutionäre die es nicht verstehen, die illegalen Kampfformen mit allen legalen zu verknüpfen, sind sehr schlechte Revolutionäre.
>
> LENIN

Resumen

Un tema central de la filosofía política del marxismo reside en la concepción del Estado, respecto a la cual no hay una postura definitiva. Frente al Estado la doctrina marxista, en alguna de sus vertientes, ha sostenido en términos generales una postura radical, una postura que ha señalado la tesis de la contingencia histórica del Estado. Esta postura debilita la viabilidad institucional del pensamiento político marxista. Frente a esta tesis de la contingencia histórica expondré la crítica de Hans Kelsen hecha en sus escritos políticos, la cual está basada en la tesis de la necesidad del Estado como orden jurídico. Por esta razón, en este ensayo confrontaré ambas tesis para señalar las consecuencias negativas que ha tenido para cierta doctrina marxista del Estado el desprecio por la normatividad del derecho y del Estado.

1. Introducción

El pensamiento de Hans Kelsen ha dejado una huella sin parangón en la historia del pensamiento jurídico en el siglo XX.

Incluso autores de habla inglesa del tiempo de Kelsen como Roscoe Pound lo han considerado «incuestionablemente como el más importante jurista de nuestro tiempo» (Pound, 1934: 532), y «el pensador más estimulante en la teoría analítica del derecho de nuestros días» (Hart, 1963: 728), como lo afirmó Herbert Lionel Adolphus Hart, el otro gran positivista del siglo XX. El pensamiento de Kelsen estuvo comprometido en nueve campos, según Stanley L. Paulson, el más prolífico especialista en el pensamiento kelseniano: *primero*, la filosofía y la teoría del derecho; *segundo*, la teoría del derecho público; *tercero*, la teoría de las normas jurídicas; *cuarto*, el diseño constitucional; *quinto*, la revisión constitucional; *sexto*, el derecho internacional público; *séptimo*, investigaciones en veta antropológica; *octavo*, la filosofía griega clásica; y, *noveno*, la teoría y filosofía política, que va desde su tratado temprano de derecho electoral, hasta su contundente crítica del austro-marxismo, en paralelo a una defensa del liberalismo democrático (Paulson, 2011: 12-13).

Mientras que el primer campo es el responsable de darle a Kelsen una relevancia internacional hasta ahora, a tal punto que no es posible hacer filosofía del derecho sin citar algunas de las dos ediciones de la *Reine Rechtslehre* (Kelsen, 2008 y 2017), hoy me enfocaré en un tema central del noveno campo, dedicado a la teoría y filosofía política. Me centraré en este campo porque es aquí donde Kelsen centra buena parte de sus reflexiones en torno al pensamiento de Marx y el austromarxismo, y porque considero que la crítica de Kelsen a cierta doctrina estatal del marxismo sigue siendo relevante en el debate en torno a la concepción marxista del Estado, aunque todavía es poco conocida, según Marcelo Porciuncula, porque estos escritos no gozaban de la misma originalidad que hizo célebre a la *Reine Rechtslehre* y porque no se alineaban a la tendencia predominante en su tiempo (Porciuncula, 2017: 379-380).

Si bien es cierto que la doctrina del Estado en el marxismo está lejos de ser completa, para este ensayo me basaré en la crítica de Kelsen, pues contiene una lectura directa e interesante respecto a algunas ideas de Marx desarrolladas en diversos textos, lectura que reconstruiré basándome tanto en algunos textos de Kelsen como del mismo Marx. Por esta razón, dejaré de lado otras lecturas alternativas de lo que es el Estado para diversas concepciones del marxismo. Lo que me interesa es exponer la lectura kelseniana de la doctrina marxista del Estado, pues sigue siendo

casi desconocida en el campo de la filosofía política. Una vez hecha esta aclaración, comienzo con el primer apartado en torno a la concepción crítica de Kelsen a la teoría política del marxismo.

2. La crítica de Kelsen a cierta teoría política del marxismo

Kelsen tuvo debates intensos en el campo de la filosofía y teoría del derecho, y lo mismo puede decirse en el campo de la teoría y filosofía política. La visión kelseniana del Estado llevó a Kelsen a dialogar y debatir con figuras importantes del pensamiento filosófico y social, como fue el caso de Sigmund Freud, Max Weber, Eric Voegelin y Carl Schmitt. Con excepción de Ludwig Wittgenstein, a quien se refirió en alguna ocasión como «charlatán» (Lacey, 2004: 251), Kelsen siempre tuvo una relación cordial con sus colegas del campo del derecho y las ciencias sociales. Esto también puede decirse respecto a sus debates con diversos teóricos marxistas. Respecto al campo del austromarxismo Kelsen tuvo un diálogo cordial con Karl Renner, Max Adler y Otto Bauer (Leser, 1978: 41-62; Pfabigan, 1978: 63-82) y después confrontó las tesis de los juristas soviéticos a los que me referiré más adelante.

Ahora bien, el pensamiento político de Kelsen puede encontrarse principalmente en tres tipos diferentes de escritos, a saber, sus *a*) escritos sobre democracia, sus *b*) escritos sobre teoría del Estado y sus *c*) escritos sobre teoría política. Sus múltiples escritos directos sobre teoría de la democracia de diversa forma se refieren al marxismo,[1] mientras que sus dos tratados sobre teoría del Estado omiten referirse a la visión marxista del Estado (Kelsen, 1934; Kelsen, 1949). No obstante, son los cinco escritos sobre teoría política en los que Kelsen se refiere directamente al marxismo y su concepción del Estado.

1. Los escritos de Kelsen sobre el pensamiento democrático comienzan desde 1919 con *Esencia y valor de la democracia* y terminan con *Los fundamentos de la democracia*, publicada en 1955. Sobre el pensamiento democrático y político de Kelsen Juan Ruíz Manero ha hecho una notable compilación de los textos de Kelsen (Kelsen, 1988), mientras que José Luis Monereo Pérez ha hecho una destacada contribución en el campo de la teoría política de Kelsen (Monereo, 2013). En alemán destaca la compilación de Matthias Jestaedt y Oliver Lepsius (Kelsen, 2006).

Los escritos de Kelsen en los que enfrenta al marxismo van de 1920 a 1955 y son los siguientes: *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus* (1920 y 1922), *Marx oder Lasalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus* (1924), *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung* (1931), *The Political Theory of Bolchevism. A Critical Analysis* (1948) y *The Comunist Theory of Law* (1955). Estos cinco escritos, producto del *Zeitgeist* de los años veinte hasta los años de posguerra, fueron objeto de análisis y crítica por parte de diversos estudiosos del pensamiento de Kelsen en América Latina y Europa (Guastini, 1982; Atienza y Manero, 2004; Correas, 2004), y por tanto es difícil decir algo más respecto a la naturaleza de la crítica de Kelsen al marxismo, pero sí es posible decir algo más respecto a la influencia y alcance de la crítica de Kelsen respecto a la ausencia de una teoría del Estado y del derecho por parte de los marxistas, si es que desean que sus propuestas tengan alguna viabilidad en términos institucionales. Por ello, retomaré la crítica de Kelsen a dos tesis: la tesis de la concepción transitoria, contingente, del Estado como dominación y la consiguiente tesis sobre la extinción del Estado.

En *Socialismo y Estado* Kelsen sienta el programa fundacional de su crítica a la teoría política del marxismo. Esta crítica, sin embargo, no está enfocada hacia el socialismo en general. Kelsen lo expresa en el prefacio a la segunda edición de *Socialismo y Estado* con las siguientes palabras:

> Precisamente por la polémica, a la que fui arrastrado con uno de los más importantes representantes del socialismo científico, es importante para mí afirmar, con toda energía, que mi escrito no se dirige contra el socialismo. Yo sólo me enfrento críticamente contra el *marxismo* y, dentro de él, sólo con su *teoría política*. Lo que está en discusión no es la idea socialista, sino sólo la posibilidad, sostenida por el marxismo, de una realización a-estatal del mismo. Debe darse una solución al conflicto, que aflora siempre de nuevo, y no sólo en el ámbito del socialismo, entre *anarquismo* y *estatismo* [*Etatismus*]. Y, además, al problema tan importante tanto para el socialismo como para cualquier teoría política, de la oposición entre *autocracia* y *democracia* [Kelsen, 1982: 177].

La relación del socialismo con el Estado es considerada por Kelsen como una cuestión práctica y en ella se enfocará en to-

dos sus escritos sobre el socialismo. La crítica marxista al Estado es también una crítica marxista al derecho. Pero esta crítica no está dirigida a mostrar solamente el carácter inmanentemente dominador del derecho y del Estado. En *La teoría comunista del derecho* Kelsen señala que esta crítica está basada en la siguiente suposición:

> La suposición de que la producción económica y las relaciones sociales constituidas por ésta determinan tanto la puesta en existencia como la desaparición del Estado y el derecho. Ninguno de ambos fenómenos es un elemento esencial de la sociedad humana; existen sólo bajo condiciones económicas definidas, es decir, cuando los medios de producción están a la disposición exclusiva de una minoría que usa o abusa de este privilegio con el fin de explotar a la inmensa mayoría [Kelsen, 1955: 1].

De esta suposición Kelsen retomará en toda su crítica al marxismo dos presupuestos: la tesis de la dominación del Estado y la tesis de la contingencia del Estado, la cual después devendrá en la tesis de la extinción del Estado. Por una parte, el Estado y el derecho son una realidad, al referirse a ambos en el contexto del régimen de las relaciones de producción, pero, por otra parte, también Marx se refiere al derecho y al Estado como ideología. Según Kelsen, en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) Marx presenta una imagen del Estado como instrumento de clase, al servicio de la clase burguesa (Marx, 2016*a*: 132), mientras que en *La ideología alemana* (1845-1846) Marx coloca al derecho en el mismo nivel que ideologías como la ciencia y la filosofía. Más aún, el Estado y el derecho están subordinados a la esfera económica, de tal modo que ambos no son una representación de la voluntad universal, sino una mera expresión ideológica de la estructura económica, como lo indica el propio Marx:

> Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley [Marx, 2016*b*: 87].

En este pasaje, Marx equipara el derecho (*Recht*) a la ley (*Gesetz*), a la mera positividad impuesta por la clase dominante. La forma política del Estado es reducida a los mandatos de la estructura económica y el derecho también corre con el mismo destino. De ahí que Kelsen cite a la *Crítica de la economía política* para explicar la concepción marxista según la cual el derecho y el Estado son parte de la superestructura y por tanto no son independientes del dominio primario, el dominio de las relaciones económicas.

Esto lo deja ver bien Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política*, al analizar la falta de conexión que hacen los economistas burgueses de las instituciones jurídicas con respecto de los modos de producción. En un pasaje de esta introducción Marx se refiere a la falta de diferenciación entre las normas de derecho con respecto de las normas producidas por actos de justicia propia por parte de estos economistas:

> A los economistas burgueses les parece que con la policía moderna la producción funciona mejor que, por ejemplo, aplicando el derecho del más fuerte (*Faustrecht*). Ellos olvidan solamente que el derecho del más fuerte (*Faustrecht*) también es un derecho y que este derecho del más fuerte (*Recht des Stärkeren*) se perpetúa bajo otra forma también en su «Estado de derecho» (*Rechtstaat*) [Marx, 1982: 38].

La lectura de Kelsen de diversos pasajes del *Manifiesto del Partido Comunista*, *La ideología alemana* y la *Crítica de la economía política* develan a una doctrina política que apela a la contingencia histórica del Estado, asociada a un modelo histórico de producción, y por tanto ve al derecho como ideología, en tanto es parte de una ilusión que distorsiona la realidad social (Kelsen, 1955: 14). Así las cosas, el Estado y el derecho son parte de la superestructura de un sistema económico contingente. Esta contingencia muestra la evolución social última, donde no habrá lugar para estas formas jurídicas y estatales, lo cual lleva a Kelsen a presentar la tesis de la extinción del Estado.

Ahora bien, la extinción del Estado constituye la crítica más severa de Kelsen al marxismo, en virtud de que Kelsen ve una contradicción irresoluble: por una parte, la exigencia de que el poder político desaparezca y, por otra parte, la necesidad de una «maquinaria coercitiva para el mantenimiento y la abolición de

la explotación» (Kelsen, 1955: 29), esto es, una contradicción entre dos programas: el programa político anarquista que exige la extinción del Estado y el programa económico autoritario, que requiere del Estado. Así, la dictadura del proletariado es un Estado, pero al mismo tiempo no es un Estado (Kelsen, 1955: 30). Kelsen hace una lectura de diversos pasajes del *Manifiesto del Partido Comunista* en los que concluye que el socialismo científico no puede renunciar al Estado, en virtud de que «la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción no son posibles sin un gobierno sobre las personas y poca duda cabe de que la centralización de todo el proceso de producción económica requerirá de un alto grado de autoridad» (Kelsen, 1955: 49).

De este modo la lectura de Kelsen de los textos de Marx termina con una crítica de la teoría política del marxismo *qua* utopismo, ya que las consecuencias de esta contradicción llevan a que la teoría política del marxismo sea ciega frente a la necesidad de un ordenamiento coercitivo, indispensable para regular conflictos sociales, y además a omitir el hecho de que una sociedad sin Estado no está fundado en experiencia exitosa alguna, lo cual, en último término, lleva a profundizar en la contradicción central de la teoría política marxista, a saber, que el programa socialista, considerado como una lectura realista del ser humano, choque con la misma naturaleza humana.

Kelsen, de paso, también discutirá las referencias al derecho y al Estado de Lenin y los juristas soviéticos, quienes, de alguna forma u otra, al presentar las tesis de un «derecho revolucionario», serán objeto de su crítica. Estos autores serán Lenin mismo, Piotr Stuchka, Reisner, Vyshinsky, Golunskii, Strogovich y Evgeni Pashukanis, siendo este último el jurista soviético al que Kelsen respeta más en términos intelectuales y quien fuera fusilado en 1937 por órdenes de Stalin. Pashukanis, autor de la obra más importante del pensamiento jurídico soviético, sostenía que con la llegada del comunismo en su expresión más acabada los deberes morales desaparecerían (Fuller, 1969: 26), lo cual permitiría deslegitimar al orden socialista de su tiempo y por tanto fue fusilado. No obstante, el pensamiento de Pashukanis ha resurgido en los últimos años en el campo internacional de forma notable.[2]

2. Ciertamente la obra de Pashukanis goza de una actualidad notoria, como puede leerse en el prólogo de Antonio Negri a la edición portuguesa de la *Teoría general del derecho y marxismo* de 2017. De acuerdo con Negri (2017: 50), en

La consideración del Estado como un instrumento de dominación de clase, perteneciente a una forma histórica y por tanto dependiente de las relaciones de producción en las que participa como regulador, lleva a esta contradicción inmanente en el pensamiento marxista, al menos por ver al derecho y al Estado meramente como instrumentos al servicio de la clase burguesa. De hecho, Norberto Bobbio, seguidor de las tesis kelsenianas sobre el derecho, la democracia, las relaciones internacionales y la política, retoma la crítica de Kelsen a las tesis de la teoría política del marxismo al señalar que...

> [...] si es verdad que el Estado capitalista puede tener como fin la explotación de la clase obrera, el mismo Estado puede servir, una vez que el partido de la clase obrera se apoderó de él, para liberar de la explotación a la clase oprimida [Bobbio, 1996: 85].

En suma, la contingencia histórica del derecho y del Estado y el carácter necesariamente clasista de ambos bastan para que toda forma de emancipación a partir de éstos sea parcial, insuficiente o incluso imposible para el marxismo. Sergio Pérez sintetiza correctamente las consideraciones de Marx sobre el derecho y el Estado:

> En la acción política, Marx consideró que tanto el derecho como el Estado son dominios en los que manifiesta la lucha de clases, pero no parece haber creído nunca que era en ellos donde podría encontrarse la clave de la transformación profunda de las relaciones sociales [Pérez, 2010: 158].

Sin embargo, durante una conversación sobre la teoría del Estado de Kelsen, Paulson me hizo notar que Kelsen y el marxismo tienen algo en común: ambos quieren disolver al Estado, solamente que la argumentación ofrecida por ambos es distinta. Si bien en la primera edición de la *Teoría pura del derecho* (1934)

---

los países occidentales la obra de Pashukanis tuvo una recepción primera entre 1930 y 1950 (Kelsen, 1955; Fuller, 1949; John Hazard, 1951), una segunda recepción en los años 1970 (Negt, 1975; Reich, 1978; Korsch, 1979) y una última recepción en los años 2000 (China Miéville, 2006; Michael Head, 2008; Koen, 2011). La edición en español de *La teoría general del derecho y el marxismo*, publicada por editorial Grijalbo en 1976, fue traducida del ruso por Carlos Castro y cuenta con un interesante prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez (Sánchez, 1976: I-XXI).

y en la *Teoría general del derecho y del Estado* (1948) Kelsen ya ofrecía una crítica a las tesis del animismo del Estado y al dualismo entre el derecho y el Estado, en la segunda edición de la *Teoría pura del derecho* Kelsen indica, tal y como lo había escrito de cierta forma en un ensayo de 1922, «el concepto de Estado y la psicología social» —publicado en la revista *Imago* a petición de Freud—, que el Estado no posee alma alguna, pues solamente es una representación social, una máscara totémica, de los impulsos del ser humano:

> La «potencia» del Estado solo puede mostrarse en los recursos de fuerza específicos de que disponga el gobierno: en la fortaleza y prisiones, en los cañones y patíbulos, en los hombres con uniforme de policía y militar. Pero esas fortalezas y prisiones, esos cañones y patíbulos son objetos muertos; sólo se convierten en instrumento de la potencia del Estado en cuanto están a disposición de hombres conforme a las órdenes que les imparte el gobierno, en cuanto a los policías y los soldados acatan las normas que regulan su comportamiento. La fuerza del Estado no es ninguna fuerza o instancia mística, oculto detrás del Estado o de su derecho. No es otra cosa que la efectividad del ordenamiento jurídico [Kelsen, 2017: 507-508].

En ambas ediciones de la *Teoría pura del derecho* Kelsen dedica un apartado a la relación entre derecho y Estado. Si bien la edición de 1960 contiene un desarrollo más acabado acerca de esta relación, desde la edición de 1934 Kelsen propone la tesis de la *disolución de la legitimidad* (*Die Auflösung der Legitimitäts-Ideologie*). Según la argumentación de Kelsen, el dualismo entre el Estado y el derecho aparece, desde el punto de vista epistemológico, como paralelo al también contradictorio paralelo teológico entre Dios y el mundo. De este modo, la teoría pura del derecho niega de forma tajante dicho dualismo:

> Lo que niega es la posibilidad de que la ciencia jurídica proporcione la justificación del Estado a través del derecho o —lo que viene a ser lo mismo—la justificación del derecho por medio del Estado. Especialmente, se niega a aceptar que la ciencia jurídica tenga por misión justificar cualquier cosa. Justificación quiere decir valoración [Kelsen, 2008: 137].

Con la tesis de la supresión de la dualidad del derecho y del Estado Kelsen intentó fundamentar un recurso de deslegitima-

ción para cualquier forma de Estado. Esto es, si el Estado es diferente y superior al derecho, entonces ¿cómo juzgar los actos ilícitos del Estado si es superior al derecho? Para Kelsen todo Estado es Estado de derecho no en virtud de que Kelsen quisiera legitimar forma alguna de gobierno, sino porque el Kelsen científico del derecho jamás intentó justificar moralmente forma alguna de gobierno bajo el manto de cierto contenido normativo institucional de un Estado. Incluso estándares morales mínimos universales serían insuficientes para Kelsen, pues lo que él buscaba hacer era ciencia jurídica, no política jurídica (Kelsen, 2008: 15).

A pesar de la riqueza de las críticas de Kelsen a la teoría política del marxismo, dichas críticas tuvieron una recepción escasa fuera del ámbito jurídico. Sin embargo, seguidores de Kelsen como Bobbio (1996: 75-90) continuaron la argumentación kelseniana en torno a la necesidad del Estado, pero sus críticas al marxismo se hicieron más conocidas fuera del ámbito estrictamente jurídico, esto es, en el ámbito de la teoría política y la filosofía política. De esta manera las obras de Kelsen sobre el socialismo y el comunismo dejaron de ser estudiadas en el ámbito jurídico, con todo y que destacan por poseer mayor profundidad que las críticas al marxismo hechas por Bobbio e incluso las de Ferrajoli, quien considera, a mi parecer erróneamente, «que la contribución teórica del marxismo al derecho ha sido poco más que nula» (Ferrajoli, 2005: 521).

3. **Revolucionarios muy malos**

No quisiera terminar este ensayo sin hacer alusión a la razón por la cual decidí exponer la crítica de Kelsen a la idea del Estado en el marxismo. En 1920 Lenin escribió una de sus obras más importantes, *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo.* En esta obra Lenin escribía de forma tajante que «los revolucionarios que no saben combinar las formas de lucha ilegales con *todas* las formas de lucha legales son unos revolucionarios muy malos» (Lenin, 1920: 79).

A cien años de la publicación de este famoso escrito de Lenin, me parece que buena parte de la tradición marxista y de la izquierda radical sigue sin entender la normatividad de las instituciones jurídicas y sus posibilidades críticas de emancipación,

dentro de los límites que éstas también poseen. Ya Ferrajoli, otro seguidor de las tesis kelsenianas, afirma que el comunismo fracasó porque no supo entender la importancia de una teoría del derecho y del Estado:

> Todo ello porque —y bien podemos afirmarlo de modo «realista»— no existen alternativas realistas al derecho y su normatividad. También ésta es una dura lección de la historia, la cual ha enseñado que la razón acaso principal del fracaso de esa gran esperanza de nuestro siglo que ha sido el comunismo, ha sido la ausencia de una teoría del derecho y del estado, así como el total y ostentoso desprecio por la legalidad y por el Estado de derecho [Ferrajoli, 2000: 189].

Esta falta de comprensión ha llevado, en general, a dos caminos igualmente sin salida: 1) intentar hacer una teoría marxista del derecho y del Estado o 2) continuar con un rechazo categórico del Estado y del derecho, pues todo derecho es burgués. Sobre el primer camino señalo que dicho intento ha mostrado hasta ahora dificultades serias, pues suele asumirse de forma dogmática que «cual Moisés, Marx tenía haber dejado dicho todo acerca de todo, y por lo tanto también tuvo que haber dejado una teoría general del derecho» (Correas, 2004: 9); por ello, hacer una teoría marxista del derecho requeriría ir más allá de Marx, tal y como lo ha señalado el planteamiento iusmaterialista del derecho desarrollado por Antonio Salamanca (Salamanca, 2011: 551-652); además, me parece que buena parte de los autollamados «iusmarxistas críticos» posteriores al auge de los teóricos soviéticos carecen de un conocimiento filosófico y político de lo que es el marxismo *qua* doctrina política.[3] Sobre el segundo camino señalo que la carencia de un pensamiento «normativo» y «estatal» es todavía un rasgo característico de buena parte del discurso político contrahegemónico, radical, subalterno y crí-

3. Buena parte del pensamiento «iusmarxista» suele estar inscrito en la corriente latinoamericana llamada «crítica jurídica». No obstante, es fácil advertir en estos autores el desconocimiento tanto de la filosofía hegeliana y la «teoría crítica» como del pensamiento mismo de Marx. En ocasiones parece que por criticar diversos campos del derecho vigente diversos estudiosos del derecho ya se asumen como marxistas y herederos de la Escuela de Fráncfort. Aníbal D'Auria ha detallado los fundamentos de las diversas escuelas de *crítica jurídica* en América (D'Auria, 2016: 79-117) y así explica sus bases y limitaciones teóricas.

tico,[4] que, al parecer, aspira a seguir manteniendo su condición al no pensar en las posibilidades de emancipación que se encuentran en un Estado que responda a la conciencia crítica de los individuos, es decir, siguen siendo revolucionarios muy malos en palabras de Lenin.

Ante este panorama es necesario retomar la crítica de Kelsen al rechazo del Estado por parte de la doctrina política del socialismo, esto es, ir más allá del rechazo categórico al derecho y al Estado y así hacer una transición hacia un *derecho humano al Estado* (Alexy, 2000: 32), un derecho humano a que las instituciones estén al servicio de los débiles y no darle así a los poderes fácticos salvajes legales e ilegales un regalo injustamente otorgado: el monopolio de la estatalidad, del discurso de los derechos humanos y, más en general, de lo jurídico e institucional. A pesar de que en *La cuestión judía* Marx realizó una crítica aguda a los derechos humanos por considerar que «no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad» (Marx, 2008: 190), muy probablemente si viviera en estos tiempos no los vería de la misma forma, pues Marx se refería a los derechos liberales y no a otro tipo de derechos, como los derechos sociales. Tal vez de esta forma podríamos tomar en serio la crítica de Marx al derecho y al Estado sin necesariamente asumir la tesis de la contingencia y extinción del Estado. Por estas razones considero que estamos ante la reflexión de un Kelsen poco abordado, sobre el que valdría la pena profundizar más para reivindicar la crítica de Marx al Estado y sus instituciones, con el fin de promover una comprensión diferente del Estado.

4. **Conclusiones**

Sin duda, la crítica del Kelsen, *qua* pensador político de la doctrina marxista del Estado, pertenece al espíritu de la *Staats-*

4. Pienso, por ejemplo, en el discurso de grupos políticos radicales que buscan ir más allá de la normatividad institucional occidental, lo cual, de forma paradójica, contribuye a mantener sus pretensiones fuera de toda posibilidad de realización. Sin embargo, en la radicalización de estos discursos reside el interés de muchos teóricos por estudiarlos, pues los pone supuestamente en una esfera de moralidad más allá de las raíces culturales de las formas de vida occidentales.

lehre de su tiempo, atrapada en los debates de la era de Weimar, la *Methodenstreit* entre la concepción jurídica y sociológica del Estado y las contraposiciones planteadas por los *sowjetische juristen*. En este tenor, era evidente que en algún momento Kelsen llevaría a cabo un enfrentamiento con la doctrina política del marxismo, sobre todo con la concepción marxista del Estado, en virtud de que buena parte del pensamiento filosófico-político de Kelsen estuvo referida a indagar en torno a lo que es el Estado. Es por eso que Kelsen encontró una contradicción en la tesis de la extinción del Estado en la doctrina política marxista. No obstante, Kelsen, al igual que los marxistas a los que enfrenta teóricamente, ve al Estado de forma realista y por ello intentó suprimir la dualidad entre el Estado y el derecho, para evitar así una justificación del Estado por parte del derecho y viceversa. De esta forma la crítica de Kelsen a la visión unidimensional del Estado por parte de diversos teóricos marxistas sentó las bases para que autores posteriores como Bobbio y Ferrajoli indicaran así este déficit institucional y fáctico en torno a la realización de un proyecto económico y político diferente al que vivimos ahora.

Independientemente de si la crítica de Kelsen a determinada visión del pensamiento marxista-estatal es acertada a partir de la interpretación filológica de los textos marxistas, dos cosas me quedan claras: en primer lugar, en algún momento el marxismo o las teorías críticas del liberalismo tienen que afrontar de forma realista el problema de la normatividad del Estado y del derecho, y en segundo lugar, las críticas de Kelsen en este punto pueden ser de gran ayuda para entender que el problema no es el Estado en sí, sino la naturaleza de quienes lo usan como instrumento de dominación. En este punto Kelsen se devela como un pensador político más realista que muchos pensadores marxistas. La experiencia política de inicios de este siglo nos da buenas razones para pensar que el Estado en el siglo XXI tiene que ser modernizado y no desmantelado o suprimido, para beneficio de quienes más lo necesitan, como lo ha señalado Piketty (2014: 531). El Estado seguirá ahí, como instrumento potencial de dominación, y la tarea de aprehenderlo como racional y en beneficio de *todos* es hoy más importante que nunca. Si renunciamos a esa pretensión entonces estaremos negándole a los excluidos y subalternos del actual sistema económico una importante vía de cambio.

Si bien considero que Marx seguirá siendo el crítico más agudo e implacable del liberalismo, leer la crítica de Kelsen a la doctrina política del marxismo puede enriquecer el pensamiento marxista, de cara a repensar el concepto y naturaleza del Estado. Por una parte, en tiempos en los que la teoría jurídica y constitucional contemporáneas suelen caer en posturas normativas ingenuas, la lectura de la obra de Marx puede servir para hacer explícitas las formas en las que los poderes económicos y fácticos subordinan al derecho y lo convierten en un mero instrumento de clase muy a pesar de la ceguera fáctica de buena parte de los teóricos del derecho y del Estado actuales; por otra parte, la respuesta antiestatalista de diversas posturas marxistas debe ser contrastada con la crítica de Kelsen a ésta, para así buscar transformar el mundo y no meramente interpretarlo, como lo diría Marx (2016c: 31). No obstante, y modificando un poco el final de un poema de Constantino Kavafis al que también se refirió Bobbio en alguna ocasión (Bobbio, 1996: 422), termino con esta pregunta: ¿qué será del pensamiento y mundo modernos sin teóricos marxistas, o, al menos, teóricos marxistas confesos? Ésta es acaso la pregunta incómoda que siempre avivará el interés por la imponente obra de Marx.

Bibliografía

ALEXY, R. (2000): «La institucionalización de los derechos humanos en el Estado constitucional democrático», *Derechos y Libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, 8, pp. 21-42.

ATIENZA, M. y J. RUIZ (1993): *Marxismo y filosofía del derecho*. Ciudad de México: Fontamara.

BOBBIO, N. (1996): *Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)*, est. prel. y comp. J. Fernández. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

CORREAS, Ó. (2004): *Kelsen y los marxistas*. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán.

D'AURIA, A. (2016): *La crítica radical del derecho*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

FERRAJOLI, L. (2000): *El garantismo y la filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

— (2005): *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*, ed. M. Carbonell y P. Salazar. Madrid: Trotta.

FULLER, L.L. (1949): «Pashukanis and Vyshinsky: A Study of the Development of Marxist Legal Theory», *Michigan Law Review*, 47(8), pp. 1157-1166.
— (1969): *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press.
GUASTINI, R. (2003): «Kelsen y Marx», en Ó. Correas (comp.), *El otro Kelsen*. Ciudad de México: CEIICH / Universidad Nacional Autónoma de México / Ediciones Coyoacán.
HART, H.L.A. (1962/1963): «Kelsen Visited», *UCLA Law Review*, 10, pp. 709-728.
HAZARD, J. (1951): *Soviet Legal Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
HEAD, M. (2008): *Evgeny Pashukanis: A Critical Reappraisal*. Nueva York: Routledge.
KELSEN, H. (1934): *Teoría general del Estado*. Barcelona - Madrid - Buenos Aires: Labor.
— (1949): *Teoría general del derecho y del Estado*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
— (1955): *The Communist Theory of Law*. Nueva York: F.A. Praeger.
— (1965): *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, ed. N. Leser. Viena: Verlag der Wiener Buchhandlung.
— (1982): *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (1988): *Escritos sobre la democracia y el socialismo*. Madrid: Debate.
— (2006): *Verteidigung der Demokratie*, ed. M. Jestaedt y O. Lepsius. Tubinga: Mohr Siebeck.
— (2008): *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 1. Auflage 1934*, ed. M. Jestaedt. Tubinga: Mohr Siebeck.
— (2017): *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 2. Auflage 1960*, ed. M. Jestaedt. Tubinga: Mohr Siebeck.
KOEN, R. (2011): «In defence of Pashukanism», *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 14(4), pp. 104-169.
KORSCH, K. (1979): *Teoría marxista y acción política*. Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente.
LACEY, N. (2004): *A Life of H.L.A. Hart. The Nightmare and the Noble Dream*. Oxford: Oxford University Press.
LENIN, V.I. (1972): *Der «linke Radikalismus», die Kinderkrankheit im Kommunismus*, edición del Institut für Marxismus-Leninismus (*Lenin Werke Bd. 31*). Berlín: DDR.
LESER, N. (1978): «Hans Kelsen und Karl Renner», en N. Leser (ed.), *Reine Rechtslehre und Marxistische Rechtstheorie*. Viena: Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts 3, pp. 41-62.
MARX, K. (1982): *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2008): *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847*, ed. R. Jaramillo. Barcelona: Anthropos.
— (2016*a*): «Das Manifest der Kommunistischen Partei (1848)», *Karl Marx. Friedrich Engels. Gesammelte Werke*, ed. K. Lhotzky. Colonia: Anaconda, pp. 129-166.
— (2016*b*): «Die deutsche Ideologie (1845/46)», *Karl Marx. Friedrich Engels. Gesammelte Werke*, ed. K. Lhotzky. Colonia: Anaconda, pp. 32-105.
— (2016*c*): «Thesen über Feuerbach (1845)», *Karl Marx. Friedrich Engels. Gesammelte Werke*, ed. K. Lhotzky. Colonia: Anaconda, pp. 29-31.
MIÉVILLE, C. (2006): *Between equal Rights. A Marxist Theory of International Law*. Chicago: Haymarket.
MONEREO, J.L. (2013): *Los fundamentos de la democracia. La teoría Político Jurídica de Hans Kelsen*. Madrid: El Viejo Topo.
NEGRI, A. (2017): «Pachukanis, 44 anos depois» (prefacio), en E. Pachukanis, *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, pp. 49-54.
NEGT, O. (1975): «Thesen zur marxistischen Rechtstheorie», en H. Rottleuthner (comp.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
PAULSON, S.L. (2011): «La reconstrucción radical kelseniana de la norma jurídica», en J. Sieckmann y L. Clérico (eds.), *La teoría del derecho de Hans Kelsen*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
PÉREZ, S. (2010): *Karl Marx. Invitación a su lectura*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
PFABIGAN, A. (1978): «Hans Kelsen und Max Adler», en N. Leser (ed.), *Reine Rechtslehre und Marxistische Rechtstheorie*. Viena: Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts 3, pp. 63-82.
PIKETTY, T. (2014): *El capital en el siglo XXI*. Ciudad de México: FCE.
PORCIUNCULA, M. (2017): «El Kelsen pensador de la política: dos de sus tesis», en C. Bernal y M. Porciuncula (eds.), *Kelsen para erizos. Ensayos en honor a Stanley L. Paulson*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 377-427.
POUND, R. (1933/1934): «Law and the Science of Law in Recent Theories», *Yale Journal Review*, 43, pp. 525-536.
REICH, N. (1978): «Hans Kelsen und Evgenij Paschukanis», en N. Leser (ed.), *Reine Rechtslehre und Marxistische Rechtstheorie*. Viena: Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts 3, pp. 319-35.
SALAMANCA, A. (2011): *Teoría socialista del derecho (Iusmaterialismo). Tomo II*. Quito: Editorial Jurídica del Ecuador.
SÁNCHEZ, A. (1976): «Prólogo», en E. Pashukanis, *La teoría general del derecho y el marxismo*. Ciudad de México: Grijalbo, pp. I-XXI.

EL REDESCUBRIMIENTO MARXISTA DE LA UTOPÍA EN LA PRIMERA OBRA DE ERNST BLOCH

Esteban Krotz
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa / Centro de Investigaciones Regionales - Universidad Autónoma de Yucatán[1]

> Sin consciencia del todo no hay ni teoría ni praxis concretas, y el todo —de nuestra libertad y nuestros objetivos— no es algo fijado, sino en proceso. Es claro, pues, que no queda cerrado con el mundo hasta ahora devenido; lo que pende del proceso dialéctico está todavía abierto.
>
> ERNST BLOCH, *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel*, p. 13

La función central de la utopía —en sus diferentes modalidades y formas expresivas— ha sido desde siempre el cuestionamiento del mundo existente mediante la confrontación de sus aspectos más negativos con una propuesta alternativa —invariablemente inicial y tentativa, y según el momento histórico, más fragmentaria o más elaborada, más aforística o más articulada, más visceral o más racional, más propagandística o más argumentada—. Si bien su protesta se ha estado dirigiendo ocasionalmente asimismo contra la condición humana como tal, su principal efecto corrosivo y deslegitimante ha puesto en tensión al mundo hecho, mantenido y reproducido por los seres humanos, denunciando la organización vigente de las relaciones sociales y culturales como injusta y asfixiante, indebidamente dura, insoportablemente violenta, inhumana, e incitando a su transformación radical.

1. El autor agradece el apoyo del Proyecto de Investigación Básica 243349 del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y a varios participantes en el Coloquio «Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico» sus cuestionamientos y comentarios a la ponencia presentada en octubre de 2018 sobre el tema.

Paradójicamente, la emergencia y consolidación de las ciencias sociales y humanas en el seno de la civilización noratlántica durante el proceso de cambio profundo llamado abreviadamente «primera revolución industrial», conllevó e incluso produjo la refutación intransigente y la rápida invisibilización de la tradición utópica europea. Y esto a pesar del hecho de que durante el siglo XIX casi todos los primeros científicos sociales proponían usar el nuevo tipo de conocimiento para reformar la sociedad de su tiempo.

Hace un siglo, en el año del final de la catástrofe europea llamada Primera Guerra Mundial y de los comienzos de una finalmente fallida re-estructuración del sistema de los estados nacionales europeos, la primera gran obra de Ernst Bloch, luego avanzada significativamente mediante libros tan señeros como *El principio esperanza* y *Experimentum mundi*, inició la tarea aún pendiente de recuperar dicha tradición utópica, de elevarla al concepto en el marco general de la teoría marxiana, de fundamentar su episteme y de demostrar y promocionar su potencial sociocultural.

El presente estudio repasa los momentos clave de este proceso y examina la relevancia de sus resultados desde una perspectiva del Sur latinoamericano actual.

1. **Del análisis sociocultural precientífico al ostracismo decimonónico**

Puede suponerse que la utopía en el sentido que se acaba de explicar, ha existido desde una fase muy temprana de la historia de la especie humana. Es más, ¿será posible imaginarse la reflexión sobre la vida humana sin el sueño de una vida mejor? Y ésta no como recuerdo de un pasado individual o colectivo para siempre perdido en el pasado, ni tampoco como un lugar o tiempo más allá de este mundo.

Pero no fue sino hasta principios del siglo XVI, que este tipo de pensamiento —a veces cavilación solitaria, a veces reflexión comunitaria, a veces elaboración estética, a veces programa de acción— obtuvo el nombre que, desde entonces, no ha dejado de evocar sentimientos encontrados que pueden relacionarse con los dos significados posibles de tal nombre según uno de los dos prefijos posibles que, por cierto, en el idioma materno hablado

de su autor suenan igual: *u-topos*, el no-lugar, el lugar inexistente, el lugar evasivamente fantaseado; *eu-topos*, el lugar bello, el buen lugar, el lugar soñado que podría —y debería— existir...

1.1. *La utopía como análisis sociocultural precientífico*

Dos marcas características del primer gran texto europeo considerado usualmente como utópico, *La República* de Platón, se hacen inmediatamente presentes en el famoso libro de Tomás Moro (1478-1535), que más de diecinueve centurias después le dio el nombre a esta corriente de pensamiento (y también de acción): *Utopía*. Una de ellas es la forma expositiva del diálogo. La otra es su naturaleza socioanalítica que parte de la situación social y cultural general experimentada como insatisfactoria, que busca escudriñar las causas de ésta en su misma constitución y raíz, y que es guiada por la convicción —inextinguible, a pesar de todos los intentos cognitivos y políticos fallidos— de que es posible la vida humana buena, simplemente por ser la forma de vida propiamente humana. La vida humana en una sociedad humana. Un siglo después, en circunstancias bien diferentes, y con una perspectiva algo distinta, pero con idéntica intención y carácter, Tommaso Campanella y Johann Valentín Andreae repetirán la misma hazaña.

El muchas veces analizado libro de Moro[2] demuestra de modo más completo y articulado lo que puede percibirse con mayor o menor facilidad no solamente en muchos otros escritos semejantes previos y posteriores, sino también en una amplia gama de expresiones utópicas de otro tipo. Combina de manera clara las dos «corrientes» que distingue Ernst Bloch en toda la tradición utópica, que elaboraría posteriormente en la gran fundamentación de su filosofía utópica, a saber: la corriente fría, que analiza de modo detectivesco la realidad, y la corriente cálida, que promueve la liberación (Bloch, 2004: 247-253).

Así, a cualquier lector atento le llamará en seguida la atención que después de la parte introductoria, en la cual se le presentan los interlocutores de la conversación, todo el primero de los dos volúmenes o capítulos, de los que consta el libro, no trata de la isla Utopía, sino de la isla Gran Bretaña. En esta última se

2. Para un breve resumen véase Krotz (1988: 50-55) y Krotz (2017).

observan circunstancias muy semejantes a las de las demás regiones del continente europeo en el cual habitan, por cierto, otros de los demás llamados «humanistas», con quienes Moro tiene estrechos contactos y con quienes intercambia intensamente informaciones e ideas. De hecho, este primer volumen constituye una aguda crítica de la estructura social resultante de las acciones bélicas y de los cambios en el uso del suelo, que se condensan en una creciente miseria en el campo y en las ciudades. Igualmente fustiga al orden político marcado por los dispendios de los ricos y poderosos a costa de las grandes mayorías, los conflictos religiosos y el sistema judicial que castiga con extrema dureza a los delitos cometidos por los pobres.

El segundo volumen expone las causas sociales y culturales de esta situación, que no son del orden fisiológico, religioso, sicológico o ético-individual, sino estrictamente sociocultural. A los problemas identificados en el primer volumen, corresponde la descripción de una sociedad sin estos problemas a causa de una organización social y un orden simbólico diferentes, donde destacan, ante todo, dos factores causantes de la situación en la Gran Bretaña.

Uno es la ausencia de la propiedad privada de los medios de producción y la distribución de los satisfactores para las necesidades humanas, tanto de las que suelen ser consideradas primarias (como los alimentos, el vestido, la vivienda, la medicina, la atención a la niñez y la vejez) como de las secundarias, pero igualmente importantes en la isla Utopía (tales como el conocimiento, las artes, la religión, el esparcimiento y la convivencia). Lo que a no pocas personas educadas conforme a principios individual-liberales, les suele parecer una irritante sobre-regulación de todos los aspectos de la vida diaria, e incluso una limitante a la creatividad individual, debe leerse como una normatividad social que garantiza una buena vida para todos, pero evitando la existencia de «triunfadores» que acumulan más de lo que necesitan a costa de muchos otros quienes carecen de lo esencial y cuyo destino depende de la voluntad de los fuertes. En Utopía, en cambio, la organización del trabajo, que combina el principio de rotación con la atención a ciertas características personales, obliga a todos a aportar su esfuerzo laboral a la generación de los bienes necesarios. Pero lo hace de tal manera que todos los ciudadanos sin excepción puedan dedicar la mayor parte del día, con excepción de

las seis horas de labores organizadas, al disfrute de la convivialidad y del «tiempo libre».

El segundo factor está relacionado con el primero, e implicó una auténtica revolución cultural en un mundo, en el cual la búsqueda de metales y piedras preciosas había permeado durante toda la Edad Media cuentos y leyendas, búsquedas míticas y prácticas mágicas, donde estas sustancias constituían los principales marcadores de estatus social alto y donde desde hacía pocos lustros la expectativa se estaba re-enfocando en vez de en el finalmente ilocalizable Oro del Rin, a partir de las noticias del «Nuevo Mundo», en la búsqueda de El Dorado. En Utopía naturalmente también existían el oro y las piedras preciosas, pero nadie les otorgaba valor especial. Porque el metal mencionado se usaba en la política exterior para sobornos destinados a desactivar tensiones y conflictos potencialmente peligrosos, y en la isla se usaba para fabricar bacinicas, así como esposas y otros distintivos de los delincuentes, mientras que las piedras preciosas eran juguetes infantiles que se abandonaban al llegar a la adultez.

En estas circunstancias, ¿quién consideraría especialmente valiosos estos materiales y trataría de acumularlos a toda costa como en Europa del siglo XVI? Por ello es congruente también que los artistas plásticos en Utopía privilegiaban otras sustancias para sus creaciones, tales como el barro, la madera y el vidrio.[3]

Otra igualmente famosa utopía renacentista, *La Ciudad del Sol*, retoma, como ya se mencionó, muchos elementos de forma y de contenido de la obra moreana. Independientemente de muchos otros temas que tendría que atender una comparación sistemática,[4] aquí solamente se quiere insistir en dos de ellos que confirman el mismo carácter socioanalítico constatado para *Utopía*. Tommaso Campanella discute toda una serie de causas que influyen sobre las acciones de los solarios, desde el clima hasta los impulsos provenientes de los planetas. Sin embargo, ninguna de estas causas es determinante. Lo que realmente ex-

3. No se pueden abordar aquí las interesantes relaciones mutuas entre América y la utopía renacentista europea, acerca de una de cuyas facetas Ernesto Cardenal (2013: 59) destacó: «Superior a lo soñado por Moro / lo realizado por Quiroga».

4. Ernst Bloch (2006: 78-100) compara en *El principio esperanza* la «utopía de la libertad social» de Moro con «la utopía del orden social» de Campanella.

plica que la situación en la isla Taprobana, ubicada cerca de las costas de la India, sea tan diferente de la europea de principios del siglo XVII, son los mismos elementos que caracterizan la vida de los utopianos. Por una parte, hay una organización minuciosa del trabajo necesario para garantizar la satisfacción holgada de todas las necesidades de los solarios. Todos los hombres aprenden y ejercen labores agrícolas, de ganadería y de defensa militar (las mujeres se dedican a las mismas actividades, aunque más ligeras); la buena organización de todas estas actividades tiene como consecuencia que nadie tenga que trabajar más de cuatro horas diarias (Campanella, 1984: 166).[5]

En segundo lugar, todo es común a todos: «son comunes las casas, los dormitorios, los lechos y todas las demás cosas necesarias» (*ibid.*: 157); dado que la procreación no está destinada a darle continuidad al linaje, sino a la especie, hay una minuciosa regulación de las relaciones sexuales, que no se basa ni genera vínculos de pertenencia y que incluso están abiertas para actividades sexuales con fines del simple placer. Según los solarios, no es, como suele opinarse a menudo equivocadamente, que cierto tipo de personas constituyan un peligro o un lastre para la sociedad (o sea, una explicación sicológica de las acciones sociales), sino es al revés: «la pobreza extrema convierte a los hombres en viles, astutos, engañosos, ladrones, intrigantes, vagabundos, embusteros, testigos falsos», mientras que «la riqueza los hace insolentes, soberbios, ignorantes, traidores, petulantes, falsificadores, jactanciosos, egoístas, provocadores» (*ibid.*). Como lo demuestra la sociedad solaria, «la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen, pobres porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos» (*ibid.*). Elemento clave es finalmente también el conocimiento sistemático adelantado en todos los campos, en que son instruidos todos los solarios desde la infancia, y que les permite no solamente disfrutar de tecnologías tan asombrosas como de una especie de automóviles y de poder viajar por los aires, sino lo que es lo más importante de todo: poder

5. Con respecto a la continuidad del sueño utópico medieval y renacentista llama la atención que, a mediados del siglo XII, el predicador bretón Eón de la Estrella había llamado a los tres principales cargos de su iglesia Sabiduría, Conocimiento, Juicio (Cohn, 1972: 44), nombres muy semejantes de los que ostentaban a los principales funcionarios de la Ciudad del Sol: Poder, Sabiduría, Amor (Campanella, 1984: 147).

conocer el movimiento de los astros y organizar la vida en función de la «armonía de las cosas celestes con las terrestres y morales» (*ibid.*: 201).

Regresando a la época de Moro, hay que recordar que los años en los que escribió el libro, eran los años de una extraordinaria extensión e intensificación de los movimientos campesinos en el centro de Europa. Tales movimientos tuvieron su desenlace terrible en 1525 en la batalla de Frankenhausen, pero sus impulsos siguieron obrando mucho tiempo después entre las principales víctimas rurales y urbanas del desmoronamiento del orden feudal y también en la parte «radical» de la reforma protestante,[6] reforzando y ahondando corrientes anabaptistas y otros que no sabían de *La República* platónica, pero que coincidían en el afán de recuperar la vida fraterna y solidaria de las primeras comunidades cristianas, uno de cuyos signos y fundamentos era, según los escritos novotestamentarios, precisamente la comunidad de bienes.

El reclamo de este principio de organización social, que la burguesía ascendente del siglo XIX identificó angustiada con el comunismo y el socialismo no cristianos e incluso anticristianos, aparece a lo largo de los siglos una y otra vez en las protestas de los pobres europeos, en sus cuentos de hadas y fábulas, en sus recuerdos de intentos fallidos y saboteados de ponerlo en práctica. De la época de Moro, se conoce, por ejemplo, la denuncia de Lienhardt Schiemer (1500-1528), agitador popular en Bavaria y Austria y opuesto al uso de la violencia: «Es cierto que rezan "Danos hoy nuestro pan de cada día". Pero cuando Dios se los da, entonces ya no es nuestro, sino mío» (citado por Stayer, 1984: 36). Y el líder principal ejecutado después del desastre de Frankenhausen, Thomas Müntzer, había acusado medio año antes de su muerte violenta que...

> [...] nuestros señores y nuestros príncipes se hallan en el origen de cualquier tipo de usura, de robo y de latrocinio, ya que se apoderan de todo lo que existe como si fuera de su propiedad. Los peces en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra: todo tiene que pertenecerles. Después de eso, proclaman los mandamientos de Dios al pueblo: Dios ha mandado que no de-

6. Así el título del estudio G.H. Williams (1983) sobre el tema, *La reforma radical.*

> bes robar. Con la mayor sinvergüenza del mundo, sin embargo, este mandamiento no vale para ellos. Reducen todos los hombres a la más vil miseria, desnudando y cercenando a los labriegos, artesanos y todo lo que vive, pero si alguien comete el más pequeño error, de inmediato es colgado en la horca [Müntzer, 2001: 131].[7]

Poco después de la llegada de primeras noticias de *La Ciudad del Sol* a Alemania y presumiblemente influenciado por dicho libro, Johannes Valentinus Andreae (1586-1654) publicó en 1619 su descripción de la vida en la isla de *Cristianópolis*. Muchos rasgos distinguen tanto estas dos utopías como las vidas de sus autores: el monje oriundo de Calabria, donde el abad Joaquín de Fiore (1135-1202) había creado una novedosa forma de comunismo monástico y redactado sus escritos místicos y milenaristas que seguirían fertilizando durante muchos siglos reflexiones teológicas y movimientos rebeldes en toda Europa, y el teólogo luterano suralemán, incansable viajero quien había observado con cierta admiración el régimen riguroso establecido por Calvino en Ginebra. La fascinación de ambos por el conocimiento y su convicción de la necesidad de su más amplia difusión en la población entera se refleja en sus utopías, aunque en el caso del segundo, como lo comenta María Luisa Berneri en su célebre historia de las utopías, se nota la tensión entre el optimismo humanista y renacentista que confía en la bondad intrínseca del ser humano, y el reformador protestante que considera «que el hombre es perverso y que para librarlo del pecado es preciso guiarlo, adoctrinarlo e incluso amenazarlo» (Berneri, 1975: 131). Llama la atención cómo también en el mundo religioso reformado ideal, el trabajo es una actividad general y siempre detalladamente planeada (por lo que igualmente se trabaja solamente pocas horas al día), no hay labores indignas, no existen esclavos ni servidumbre, ni dinero ni comercio, sino distribución de los bienes entre todos según las necesidades de cada quien. Nuevamente es la posesión común de todo el factor que elimina la desigualdad, la explotación y la dominación de unos por otros

7. Poco antes, Moro (1984: 50) se había expresado negativamente sobre la pena de muerte que se aplicaba en su país a los ladrones que «decrétanse contra el que roba graves y horrendos suplicios, cuando sería mucho mejor proporcionar a cada cual medios de vida y que nadie se viese en la cruel necesidad, primero, de robar, y luego, en consecuencia, de perecer».

para acumular individualmente, como se explica con respecto al equipamiento de las casas habitación:

> Fácil es de suponer cuáles sean su mobiliario y enseres, pues no poseen nada más allá de lo indispensable, que es muy poco. [...] ¿De qué sirve poseer gran cantidad de objetos si en el almacén público cabe abastecerte de todo cuanto puedas razonablemente desear? [Andreae, 2017: 73].

Así se les garantiza a todos una vida sin privaciones y con iguales posibilidades de ser plena y al mismo tiempo aceptable para Dios.

1.2. *La defenestración de la utopía a la par de la consolidación de las ciencias sociales*

En vista de tantos movimientos sociales en los siglos XVI y XVII empapados por símbolos y propuestas utópicas radicales que encontraron en la Revolución francesa y sus ecos una de sus cimas históricas, y en vista de la generación incesante de novelas utópicas, entre las cuales la publicación en 1770 de *Año dos mil cuatrocientos cuarenta: un sueño, si acaso lo hubo* de Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) ocupa un lugar especial por sustituir la tradicional ubicación de la sociedad utópica *en otro lugar* por una *en el tiempo futuro*, no puede extrañar que toda la primera mitad del siglo XIX haya estado pletórica de textos utópicos e intentos prácticos de fundar, aunque fuera solamente a modo de ensayo y en regiones apartadas, las primeras células de la nueva sociedad —frente a la cada vez más repulsiva sociedad burguesa con su violenta destrucción de las formas de vida acostumbradas y su institución del proletariado industrial—.

Las vidas y obras de Henri de Saint-Simon (1760-1825) y de Auguste Comte (1798-1857) muestran de manera ejemplar cómo entonces estaban entrelazadas las variantes popular y letrada de la tradición utópica y éstas, a su vez, con el surgimiento de las ciencias sociales. Surgimiento que significó entre otras hazañas intelectuales, las primeras conceptualizaciones de la esfera sociocultural como una esfera aparte de la realidad sensible y, por consiguiente, necesitada de un conjunto de estrategias metódicas específicas para ser estudiada empíricamente. Tan compleja fue

esta tarea, en la que los nombres de Durkheim, Marx, McLennan, Tylor y Weber siguen siendo señeros, que durante mucho tiempo las denominaciones de las diferentes disciplinas académicas emergentes distaban de ser claras y que ocasionalmente incluso se usaban «socialismo» y «sociología» como sinónimos, pues ambos vocablos se referían a esta esfera que en su esquemática historia de las ciencias Comte (1982: 23; 43-46) había nombrado todavía «física social», considerándola como el último campo del saber en proceso de volverse ciencia «positiva».

Y, sin embargo, los numerosos utópicos socialistas o socialistas utópicos y sus igualmente numerosas novelas, programas, proyectos, panfletos y llamamientos, en los cuales teoría y praxis, estudio sistemático y promoción de acciones sociales y políticas en pos de alternativas más reformistas o más radicales se entretejían, fueron alejados cada vez más de los debates hegemónicos.[8]

La ciencia positiva que bajo la égida de la nueva clase dominante, que durante todo el siglo XIX tuvo que seguir luchando contra las fuerzas políticas, ideológicas y religiosas de la restauración monárquica, al tiempo que estaba construyendo novedosos mecanismos de control en estas mismas esferas socioculturales, etiquetó la reflexión utópica como rémora de la especulación filosófica precientífica y los movimientos populares imbuidos por el espíritu utópico como resultados de la ignorancia, el fanatismo, el terrorismo o la simple rebeldía de los descontentos de siempre.

El movimiento obrero asumió pronto posiciones semejantes. Marx había expresado en algunas ocasiones su aprecio e incluso cierta admiración por los llamados socialistas utópicos y sus intentos de pensar y de ensayar o iniciar formas de organización económica, social y política radicalmente distintas de las vigentes, lo que incluía casi siempre también el dominio de la religión. Sin embargo, dedicó sus esfuerzos más a entender los mecanismos de reproducción del capitalismo y sus contradicciones objetivas que a imaginarse o esbozar la vida en la sociedad comunista futura, en parte por su afán de aportar fundamentos firmes a la construcción de la nueva ciencia social pen-

8. Una interesante comparación contrastante entre los inicios de la sociología burguesa-positiva-académica y la sociología marxista-crítica-revolucionaria la proporcionan Horst Holzer y Thomas Mies (1990).

diente, en parte por no querer ser identificado con proyectos voluntaristas o solamente regionales o nacionales. Engels (2000) señaló en 1880 (y lo confirmó en el prólogo a la edición inglesa de 1892), en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, además, que el avance las fuerzas productivas y de la organización del proletariado ya habían dejado atrás su etapa incipiente, a la que había correspondido los análisis todavía abstractos e incluso fantasiosos de los fundadores utópicos del socialismo.[9]

El largo siglo XIX, el siglo de la Revolución Industrial, del estado nacional y de las ciencias sociales en proceso de consolidación, desembocaron en la Primera Guerra Mundial y la revolución bolchevique. La primera constituyó la angustiosa demostración de que el inaudito crecimiento de las fuerzas productivas había sido acompañado por un avance igual de fuerzas destructivas y que la nueva forma política del estado nacional había adquirido un enorme potencial de agresión aniquiladora. Todavía en 1922 escribió Herbert G. Wells en su *Breve historia del mundo* (2011: 156) que «estamos empezando a darnos cuenta que este conflicto, que fue tan terrible y gigantesco, no concluyó nada, no inició nada y no arregló nada. Mató millones de personas, devastó y empobreció al mundo. También hizo pedazos a Rusia. En el mejor de los casos fue un agudo y espantoso recordatorio de que estamos viviendo estúpidamente y sin orientación, sin mucho plan o previsión en un universo peligroso y despiadado». A pesar de que el famoso y muy difundido libro de Oswald Spengler, *El ocaso de Occidente*, publicado en 1923, no había sido escrito como eco de la muy extendida sensación de preocupación y miedo en toda Europa, su título se convirtió en una muy citada fórmula para aludir a la atmósfera deprimida ampliamente extendida desde el segundo lustro de la segunda década del siglo XX y que constituía lo contrario de un caldo de cultivo para pensamientos utópicos. Por su parte, el régimen autoritario instaurado por Lenin había convertido al marxismo en una doctrina de estado, que ahogó en su ámbito de poder todo intento de pensamiento utópico. Y que en Occidente y Orien-

9. Así lo señala también Ronald Kowalski (2006: 3; 26). Al respecto resulta interesante la observación de que durante los años treinta del siglo XIX, *socialisme* y *utopie* eran usados ampliamente como sinónimos (en el sentido de teorías críticas de la sociedad burguesa), hasta que en 1850 Joseph Proudhon acuñó el término *socialisme utopique* en el sentido negativo que luego usara Engels (Funke, 2003: 140-141).

te se empezaba a ver la Revolución de Octubre como resultado —esperanzador para unos, aterrador para otros— de un pensamiento y un movimiento político impulsados por el deseo de cambiar el mundo noratlántico desde sus raíces tampoco era un elemento proclive para recuperar o reiniciar el pensamiento utópico extirpado casi por completo del debate político y académico medio siglo antes.[10] Es en estos contextos que se tiene que ubicar el inicio de la propuesta filosófica blochiana.[11]

2. El inicio del redescubrimiento blochiano de la utopía

Ernst Bloch había nacido en 1885 en una familia clasemediera en la ciudad obrera y portuaria de Ludwigshafen, donde conoció de cerca algo de la vida de las víctimas del sistema capitalista y de los rebeldes socialistas. La biblioteca del castillo de Mannheim, al otro lado del Rin, fue su segunda puerta al mundo, ya que pudo compensar allí las enseñanzas escolares poco estimulantes y adentrarse en los reinos de la novela y de la poesía europea, en la historia del continente y su filosofía. Posteriormente estudia filosofía (complementándola con física, psicología y música) en Múnich y Würzburg, donde en 1908 obtiene el doctorado en filosofía con un trabajo sobre epistemología neokantiana. Durante los años siguientes intenta vivir con éxito moderado como intelectual libre, viaja mucho por Europa central, es admitido en los seminarios selectivos de Georg Simmel en Berlín y de Max Weber en Tubinga, lo que refuerza su formación e interés por el análisis social. El matrimonio en 1913 con la adinerada escultora Else von Stritzky le da la posibilidad de establecerse en Bavaria para dedicarse exclusivamente a sus estudios filosóficos. Es allí, durante la Primera Guerra Mundial, que elabora la mayor parte de *El espíritu de la utopía*. Para no tener que ingresar a las filas del ejército imperial se exilia en Suiza,

10. En algunos ambientes culturales y académicos el nombre «socialismo premarxista» para los utópicos de la primera mitad del siglo XIX amén de su difamación como anti-industrialistas puede haber sido otra razón más para no ocuparse más del tema (Hahn y Sandkühler, 1984: 9; 13).

11. Ulrich Dierse (2001: 519) resume la situación así: «Quien alrededor de 1900 propone modelos de organización social y los quiere poner en práctica, se resiste a ser confundido con autores de "novelas políticas utópicas" y "soñadores"».

donde la joven pareja sobrevive en condiciones económicas cada vez más precarias amén de hallarse deprimida por los acontecimientos bélicos, la obstinación patriotera del aparato económico-político-militar alemán y la incapacidad de los partidos socialistas europeos de unirse en contra de la guerra. El filósofo está relacionado con el exilio alemán antibélico, escribe (muchas veces con seudónimo) análisis políticos y realiza investigaciones encargadas, entre ellas una sobre los movimientos campesinos suralemanes y suizos del siglo XVI.[12] Su primer gran libro aparece en 1918, y al año siguiente los Bloch regresan a Alemania. Pero sus esperanzas en un cambio socialista se desvanecen pronto. En 1921 muere Else von Stritzky después de una larga enfermedad. En ese mismo año aparece *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*, considerado por Ernst Bloch como «coda» de su primer libro, del cual publica en 1923 una versión modificada.

No es éste el lugar para seguir con la biografía de Bloch[13] que lo llevó al inicio del fascismo alemán junto con su tercera esposa, la arquitecta y miembro del partido comunista Karola Piotrkowska, al exilio a diferentes lugares de Europa y finalmente, a Estados Unidos, donde se dedica a sus estudios sobre Hegel[14] y a la preparación de su segunda gran obra, *El principio esperanza*, el cual, empero, no se publica completo sino hasta 1959. En 1949, a los 64 años de edad obtiene por primera vez un trabajo fijo, pues acepta una invitación a una cátedra de la universidad de Leipzig, decisión que entiende como aporte a la construcción de una Alemania socialista. Sin embargo, su interpretación heterodoxa de las ideas de Marx y Engels y sus críticas a la burocracia partidista y estatal tienen como consecuencia que después de ponerle muchos obstáculos, finalmente se le impide enseñar y publicar. La construcción del Muro de Berlín en 1961 lo sorprende durante una estancia en Alemania Occidental. Decide quedarse y se inicia nuevamente como catedrático, esta vez en la universidad de Tubinga, situación que mantiene hasta su

12. Muchos de estos textos han sido recogidos en Bloch (1985).

13. Información sucinta es proporcionada en los estudios de A. Mondragón (2005) y E. Krotz (1988: 123-131; 2011) y en la antología de textos reunida por S. Pérez Cortés, V. Alarcón y C. Cansino (1988).

14. El Fondo de Cultura Económica publicó en 1949 la primera edición de su estudio sobre Hegel (Bloch, 1983), dos años antes de la primera edición alemana.

muerte en 1977. Publica todavía varias obras importantes, entre ellas, *Experimentum mundi*, su teoría de las categorías, y no deja de hacer escuchar su voz en importantes polémicas políticas alemanes. Los últimos años de su vida lo encontramos dedicado a revisar la edición definitiva de sus obras que se publican en 16 volúmenes (posteriormente se edita un volumen complementario, amén de numerosas conferencias, entrevistas y escritos de tipo periodístico publicados a lo largo de los años en diferentes lugares).

2.1. *El espíritu de la utopía*

El espíritu de la utopía,[15] que rápidamente hizo famoso a Bloch en Europa central, no es, como se podría esperar, una novela política al estilo de los libros arriba mencionados. Es más, dichos escritos utópicos ni siquiera se mencionan. Su primer gran libro ocupa, según Bloch mismo, un lugar anticipatorio en su obra y constituye el «intento de una primera obra principal, expresiva, barroca, piadosa, con objeto central», basado en la idea ontológica fundamental de que «el mundo no es verdadero, pero quiere llegar a casa a través del ser humano y la verdad».[16] Su lectura —el libro ha sido traducido al inglés y al francés, pero aún no al castellano— se enfrenta a las dificultades del lenguaje expresionista de la época, a una gran cantidad de creaciones lingüísticas originales y de propiedades estilísticas[17] y a las abundantes alusiones implícitas y explícitas a obras filosóficas, religiosas y artísticas de la civilización europea que Bloch a menudo citaba de memoria.

---

15. En lo que sigue se cita según la edición más difundida de la obra, que es la edición de 1963 (Bloch, 1973), la cual es una versión ligeramente modificada de la segunda edición de 1923. Tanto esta edición como la original de 1918 han sido incluidas (como volumen 3 y 18, respectivamente) en las *Obras Completas*. —Vale la pena señalar que en 1923 apareció también *Historia y conciencia de clase* del filósofo y posterior político comunista Georg Lukács, con quien Bloch mantenía una estrecha amistad en esos años—.

16. Bloch (1973: 347) (traducción de esta y las demás citas de E.K.).

17. Uno se siente tentado de aplicar a este texto las observaciones que Bloch formuló treinta años después para el lenguaje de Hegel, de quien dice que «viola las reglas de la gramática, sencillamente, porque tiene cosas inauditas que decir, cosas para las que la gramática anterior a él no brinda asidero» (Bloch, 1983: 21).

El libro[18] inicia con una referencia a la situación sociocultural deprimida arriba esbozada:

> Lo que fue, será pronto olvidado. Únicamente un recuerdo vacío, espeluznante quedará en el aire... tanta flor, tanto sueño, tanta esperanza intelectual han muerto. [...] La guerra terminó, la revolución inició y con ella se abrieron las puertas. Pero es cierto, pronto se cerraron de nuevo [Bloch, 1973: 11; ver también: 293].

En este contexto plantea la tarea básica de su filosofía, el «encuentro consigo mismo», que es el subtítulo de la primera parte del libro. Para aclarar la pregunta por lo que somos y para qué (Bloch siempre coloca la pregunta por el *yo* en el conjunto de *nosotros*, la humanidad como sujeto pensante y actor en la historia), lleva al cabo tres aproximaciones, que se dan en las artes plásticas, en la música (la parte más extensa del libro) y en la metafísica. La música y la filosofía tienen para Bloch mucho en común. También la primera, a pesar de reflejar como cualquier elemento cultural, la situación de la sociedad que la genera, no se agota en este reflejo, sino que contiene un «excedente» que anticipa de modo fragmentario y sin garantía de una futura realización, la plenitud en proceso del mundo aún en constitución.[19] Al abordar la tercera aproximación, la filosofía, Bloch efectúa una aguda crítica de Hegel, pues su sistema solamente pretende develar algo pre-existente que se desenvuelve a lo largo de la historia y que es luego recogido en el pensamiento, cuando según Bloch, el proceso del mundo se halla aún abierto y sus resultados todavía pendientes apenas vislumbrados.

La segunda parte del libro lleva el título un tanto extraño «Karl Marx, la muerte y el apocalipsis». Aquí, las reflexiones del filósofo giran en torno a la idea del socialismo, la finitud de la existencia humana, la búsqueda del sentido del mundo aún no hallado y recurren permanentemente a imágenes tomadas de las tradiciones judía y cristiana que conocía bien, si bien ya como

18. Los presentes resúmenes de los dos libros retoman elementos contenidos en un trabajo reciente sobre la obra temprana de Bloch (Krotz, 2018).

19. El musicólogo Jürg Stenzl (2007: 317) explica que para Bloch, la música ha dejado de ser un simple «objeto» de la filosofía —más bien es un arte autónomo, en cuya experiencia oyente se revela su esencia como materia humanizada con una temporalidad propia—.

adolescente se había declarado ateo. Según Bloch, la filosofía tiene que dirigir su atención hacia la revisión del presente, ya que en ello se topa con la multicitada «oscuridad del instante vivido». Así, se da cuenta de que el mundo, la materia, el ser humano mismo no existen todavía terminados, sino como algo en proceso. Estudiar el presente, por consiguiente, no significa estudiar el ser y sus manifestaciones como hechos consumados, sino estudiar el todavía-no-ser y su devenir. Significa estudiar un mundo —y al ser humano— inacabado, abierto, en proceso de constitución aún y, por tanto, las posibilidades objetivas que tiene el mundo y las posibilidades (y la necesidad) de la acción de los seres humanos como sujetos históricos en este proceso de configuración pendiente del mundo —y de su propio ser—: «Nosotros, pues, únicamente nosotros llevamos a lo largo de la vía la chispa del final con nosotros. Sólo a través del tiempo surge mil veces obstaculizado y detenido lo que se halla oculto en el presente y lo que ha sido intencionado desde el principio y siempre» (Bloch, 1973: 286). En consecuencia, tampoco hay abordar el pasado como simple antecedente del presente, sino hay que aprehender el presente como lugar donde pre-aparece el futuro en el cual se resolverá teórica y prácticamente esta pregunta y al cual se puede promover a través de la acción social decidida.

Un espacio donde se vislumbran estos futuros posibles, que menciona repetidamente en el libro y que elabora extensamente después, es el sueño.[20] No es el sueño nocturno analizado por Freud, que dirige nuestra atención hacia el pasado y donde nos enfrentamos con lo olvidado y lo tabuizado. Bloch se refiere al sueño diurno, el que se dirige hacia el futuro y que esboza y fantasea cómo sería el mundo en el cual el ser humano puede realmente ser «ser humano», o sea, un mundo sin enajenación, explotación, ninguneo, opresión.

Estos futuros posibles se hallan a modo de excedente utópico también en otros aspectos de las culturas, preferentemente en las bellas artes, en las religiones, en rituales y arquetipos míticos, en cuentos y leyendas, en milenarismos y mesianismos, e incluso en banalidades de la vida cotidiana y en la ideología, y especialmente claro en lo que analizará después en *El principio*

20. Bloch (1973: 237-256). El capítulo 14 de *El principio esperanza* está dedicado enteramente a la «distinción fundamental entre sueños diurnos y sueños nocturnos» (Bloch, 2004: 107).

esperanza, o sea, en las llamadas novelas y socialismos llamados «utópicos» y, lo que abordará por primera vez en el mencionado «anexo», en la protesta popular, en los movimientos rebeldes y revolucionarios generados por los pobres.

La utopía es, por consiguiente, una especie de conciencia anticipadora, el instrumento u órgano para percibir las posibilidades del futuro en el presente y en nosotros mismos quienes «somos al mismo tiempo caminante y brújula» (Bloch, 1973: 345) y en nuestros legados culturales llenos de atisbos de un mundo verdaderamente humano, aunque también de desilusiones y fracasos históricos. Frente a la propensión intrínsecamente economicista del marxismo de su tiempo y siguiendo la crítica mencionada al sistema hegeliano, Bloch recupera el sujeto, «el alma, la fe» para revelar la «tendencia utópica» en la materia. En este sentido puede afirmar que el marxismo se asemeja «a una crítica de la razón pura, a la que aún no se ha escrito la crítica de la razón práctica correspondiente» (Bloch, 1973: 304-305).

2.2. *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución*

En la mencionada coda *Thomas Müntzer como teólogo de la revolución* se percibe más claramente la influencia de los escritos de juventud de Marx, y también su admiración por las transformaciones generadas por la revolución bolchevique. En este libro describe y analiza con detalle la época, la vida y los textos conocidos de este predicador y líder rebelde, al cual ya Engels (1971) había dedicado parte de su estudio sobre las guerras campesinas alemanas en el umbral entre la Edad Media y el Renacimiento. Lo revela «no sólo como combatiente, sino como exégeta del espíritu milenarista», por lo que propone incluir «al autor de la "Denunciación expresa" y de la "Apología sumamente justificada" también en la historia de la filosofía» (Bloch, 1968: 213).

Así, Bloch pone a trabajar y ejemplifica su concepción de la filosofía utópica, mostrando el conflicto social como lugar donde se fragua la combinación de la denuncia de un mundo insoportable para los más con el anuncio de otro mundo posible y factible —sueño colectivo inextinguible de un mundo realmente humano, que atraviesa la historia de todas las sociedades y todos los tiempos—.

Sin embargo, el caso de Müntzer muestra también que las utopías tienen, como Bloch no dejará de insistir, sus horarios o itinerarios, o sea, que necesitan del análisis frío, objetivo y preciso para poder pasar del simple «*wishful thinking*» sin consecuencias, al optimismo tan ilustrado como militante, capaz de transformar la sociedad en la dirección señalada, por ejemplo, por el famoso grito de la Revolución francesa aún incumplido, no aclarado en sí mismo, pero todavía válido: «libertad, igualdad, hermandad». Es en este sentido que también recuerda que Marx no simplemente esperaba la llegada de las condiciones propicias para el gran cambio, sino que trataba crear estas condiciones (Bloch, 1973: 301).

3. **El marxismo entre ciencia, ideología, utopía**

Las primeras dos obras de Ernst Bloch constituyen el punto de partida de una filosofía que desarrolló persistentemente y en condiciones sociales, políticas e intelectuales bien cambiantes, durante más de medio siglo más. Como se puede ver hoy, se combinan en este punto de partida dos elementos clave: su atención a los rastros de la utopía como pensamiento, motivo de acción social y modelo de sociedad (lo que se menciona de manera todavía poco clara pero indudablemente ya al final de su disertación doctoral)[21] y su descubrimiento de la concepción materialista-dialéctica de Marx. Sin embargo, también es obvio que su obra posterior no es un simple «des-envolvimiento» de un núcleo sistémico terminado a modo del crecimiento una semilla en la que se halla prefigurada la planta madura. Más bien, lo que siguió, fue un proceso cognitivo dialéctico a la par del proceso histórico de su tiempo.

3.1. *Un marxismo heterodoxo en evolución*

De hecho, pueden distinguirse dos dimensiones en dicho proceso que siempre fue agudamente crítico (en el sentido original de la palabra, o sea, buscando alcanzar el conocimiento verdadero a partir del examen cuidadoso y minucioso de los hechos y los dichos). Una de estas dimensiones son las ideas de Marx y

21. Así lo afirma su biógrafo Peter Zudeick (2012: 646).

Engels, y las discusiones sobre estos dos pensadores y políticos desde diferentes posiciones intelectuales, filosóficas y políticas. Para los casos de *El espíritu de la utopía* y de *Thomas Müntzer* pueden distinguirse huellas sucesivas y acumuladas en este sentido, que van desde las teorías de Marx entonces en circulación y los escritos de Gustav Landauer y de Karl Kautsky hasta las posiciones de Lenin y de Rosa Luxemburgo, amén del intensivo intercambio de ideas que mantuvo Bloch durante aquellos años con Georg Lukács. Pero hay que recordar aquí que en aquellos años la voluminosa obra de Marx era sólo parcialmente conocida, y que a lo largo de todo el siglo XX se han difundido una y otra vez textos de Marx y Engels hasta entonces desconocidos o inaccesibles, de modo que el debate sobre y a partir de Marx ha recibido constantemente nuevos impulsos.[22] A su vez, la cercanía de las propuestas analíticas y propuestas marxianas-engelsianas con las doctrinas y estrategias de partidos políticos socialistas en las diferentes partes del mundo ha cambiado con el tiempo: desde las metamorfosis del significado de las palabras «socialismo», «socialdemocracia» y «comunismo» hasta el surgimiento de las corrientes eurocomunistas y maoístas o los reencuentros de posiciones marxistas clásicas con otras de tipo trotskista, anarquista, feminista y ecologista.

La segunda dimensión se refiere al uso que desde el poder se ha hecho del marxismo durante el siglo XX. La experiencia personal de Bloch con respecto a la desestalinización solamente inicial en los años cincuenta, el continuado cultivo de —como dijera Ángel Palerm (1986: 9)— un marxismo talmúdico por los aparatos de control político y de legitimación, y su propia marginación del debate político y académico público en Alemania Oriental, le hicieron a ver a Bloch aspectos originalmente no sospechados del uso ideológico de las ideas de Marx y Engels. Además, compartió con otros autores importantes inspirados por Marx y Engels, entre ellos, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci y Rudolf Bahro, el destino de no solamente tener que defenderse ante guardianes políticos o calificadores académicos de la ortodoxia marxista, sino incluso de ser regateado o negado el calificativo de «marxista».[23]

22. Recientemente, Pedro Ribas (2018) ha esbozado la historia de las ediciones de las obras completas de Marx y Engels.

23. Puede verse para esto el breve resumen de Düber (2016: 328-329) en un manual reciente.

Para Bloch, el marxismo como él lo entendía y usaba, constituye la finalmente concreta «ciencia dialéctico-histórica de las tendencias» (Bloch, 2004: 336). Ésta articula la razón con la fantasía, escudriña la categoría de posibilidad y trata, como lo formula uno de sus intérpretes, «no solamente de aguzar la mirada para reconocer en el seno del capitalismo actual los elementos de la sociedad nueva, sino también de dirigir la mirada a los restos de formaciones precapitalistas para buscar en ellas los indicios del progreso cuales elementos del futuro en el pasado» (Haug, 2012: 257). Una y otra vez aparece en su centro el imperativo categórico de Marx, que Bloch no solamente encuentra en los escritos de juventud de ese pensador, sino que según él fue motivación profunda permanente y que el filósofo de la utopía asumió también: el de «derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable» (Bloch, 2007: 487).

3.2. *La utopía entre anti-utopía hegemónica y pensamiento latinoamericano propio*

Empero, las ideas de Bloch sobre «un Reino de Dios sin Dios» (Löwy, 2012: 16) no solamente se enfrentaron a la sospecha del marxismo «oficial» de las sociedades donde era doctrina de estado y al escepticismo de buena parte del marxismo académico y político en las sociedades capitalistas. También tuvieron que sostenerse en medio de una creciente ideologización de las ciencias sociales que, especialmente durante la segunda mitad del siglo XX, se cristalizaba en dos expresiones a primera vista divergentes, pero de hecho paralelas y hasta sistémicamente convergentes.

Una es la difusión cada vez más vigorosa de lo que se ha llamado «anti-utopía» (o utopía negra o distopía), una figura ideológica que paradójicamente incluso logró adjudicar tal contenido negativo al vocablo «utopía» mismo. Es decir, ya no se usa el calificativo «utópico» sola y simplemente en el sentido peyorativo de «quimérico, fantasioso, y, sobre todo, irrealizable o imposible» (Cerutti, 1996: 94). Sino las principales obras literarias llamadas así, todas llevadas con éxito a la pantalla de cine y disponibles en la pantalla chica, muestran al lector y al espectador lo que también le advierte gran parte de la ciencia ficción: el

futuro que nos espera es tan horripilante que es mejor aguantar el presente indeseable que producir algún movimiento que podría precipitar las orgías de violencia, odio, control de pensamiento, denigración de las relaciones humanas, negación de libertad y explotación sin límites que están a la vuelta de la esquina, pues las tecnologías industrial y electrónica y los procesos políticos existentes, que son igualmente ininteligibles para el ciudadano común deformado mediante el «sistema educativo» y los «medios de comunicación», hacen esperar lo peor.[24]

La otra es la estrategia del «desarrollo», con la cual los principales organismos multilaterales de acción global han estado respondiendo desde hace medio siglo a los reclamos de las víctimas del sistema social imperante, especialmente de las del Sur, donde vive la mayoría de ellas. Una y otra vez han impuesto cambios económicos y sociales, financieros y políticos, educativos y administrativos, tecnológicos y ambientales, cuya capacidad de sugerencia —en el sentido de «cultura impuesta» (Bonfil, 1991: 51)— ha derivado precisamente de su invisibilización de la alternativa profunda, de la alternativa al modelo de organización social que es una causa de la situación actual y al cual se trata de salvar así de la corrosión utópica.

Es, en vista de ello, llamativo cómo las tres grandes eclosiones del pensamiento latinoamericano propio del siglo XX y decoloniales *avant la lettre* —la teoría de la dependencia con su rechazo de la teoría económica dominante, la teología y la filosofía de la liberación con su defensa del valor absoluto de la vida humana plena, y la pedagogía concientizadora tan lejana a todas las «reformas» y los «modelos» educativos en boga— han coincidido en la necesidad de desvestir el enfoque del «progreso» o «desarrollo» de su halo seductor y de sustituirlo mediante la propuesta de «alternativas al desarrollo», tanto en la gran teoría como en los pequeños intentos de crear formas de convivialidad, para usar una de las expresiones icónicas de Iván Illich.[25] Como es de esperarse, desde instituciones estatales y desde los escritorios de los más diversos «comentaristas» y «analistas», dichos enfoques siguen siendo declarados «anacrónicos» —exactamente igual a como también lo fueron desde los años ochenta

24. Ver para esto Krotz (1990), Krotz (2013: 324-336) y Menegaldo (2014).

25. Gustavo Esteva (2012: 238-255) proporciona una presentación sintética del concepto adaptado por Iván Illich.

del siglo pasado las obras de Marx y Engels y de muchos filósofos y científicos sociales inspirados en ellas—. Pero la crisis financiero-especulativa mundial iniciada en 2007 ha roto el tabú impuesto por la caída del Muro de Berlín en 1989 y la implosión de la Unión Soviética en 1991, y ha dirigido nuevamente la atención hacia los diagnósticos marxianos. Paralelamente, los debates sobre los conceptos indoamericanos del Buen Vivir y de la comunalidad[26] han estado impulsando, después de promover el proceso de «desenmascarar y denunciar la negatividad del sistema opresor», la tarea de «escrutar y estructurar la lógica afirmadora de la vida, es decir, [...] de asumir el imperativo de discernir las pulsiones utópicas de los proyectos de liberación de nuestro continente, teniendo en cuenta las etapas diferenciadas en las que se encuentran dichos movimientos y habida cuenta de la complejidad propia de cada uno de nuestros países», como ya lo preconizaba Raúl Vidales (1991: 61) hace un cuarto de siglo.

A estas pulsiones se refiere Fernando Ainsa cuando distingue del *género utópico* como forma literaria, el estudio de la *función utópica* (Ainsa, 2012: 24-26), a la que está dedicada la obra de Bloch. Es la utopía que aspira «a atrapar imaginativamente el futuro de las interrogantes generadas por el mundo actual, lo que incluye las lecciones de su propio fracaso. Deberá ser más un método inquisitivo para pensar el porvenir que una reglamentada programación del destino de la humanidad» (Ainsa, 1999: 222). También la historia de América Latina ha sido y sigue siendo una historia de sueños utópicos, de modo que la relecturas provocadas por el bicentenario del nacimiento de Marx combinan bien con las impulsadas por el centenario del inicio de la recuperación de la utopía por parte del marxismo, porque también aquí se observa actualmente lo que Fernando Ainsa (1999: 219) ha advertido hace tiempo: «Sólo planes y proyectos a corto plazo, fundados en un realismo pragmático inmediatista,

26. Hace ya algún tiempo que Alicia Barabas (1996: 77) a constató en las utopías milenaristas indias una fuerte expectativa restauradora, pero señalando que «la retrospección no supone la reinstalación fáctica de las culturas prehispánicas, sino más bien la tensión colectiva hacia la recuperación de la libertad y la decisión sobre el presente y el futuro» y que el movimiento observable en muchos pueblos indios del continente tiene como objetivo «volver a ser sí mismos y recomenzar un proyecto civilizatorio truncado», basado «en el rescate y restauración de sus propias raíces históricas y culturales bloqueadas y desvirtuadas por el colonialismo».

encuentran un espacio en la reflexión política, social y filosófica. El resto es silencio».

Claro está que «lo que se espera ahora es que esta coyuntura no sea el pretexto para querer europeizar o americanizar nuevamente a este continente» (Velázquez Delgado, 2016: 171), tampoco mediante supuestas «recetas» de Marx o de Bloch. Pero puede aplicarse a las obras de estos dos pensadores la observación final que Fernando Ainsa formuló en el análisis de una novela utópica sudamericana: «Su estudio se inscribe en las mejores páginas de los sucesivos posibles laterales en que se ha expresado la tenaz búsqueda de un espacio para el anhelo *in terram utopicam* latinoamericana» (Ainsa, 1992: 204).

Bibliografía

AINSA, Fernando (1992): *De la Edad de Oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (1999): *La reconstrucción de la utopía*. Ciudad de México: Correo de la Unesco.

— (2012): «"El principio esperanza" desde América Latina», en Luis Martínez Andrade y José Manuel Meneses (comps.), *Esperanza y utopía: Ernst Bloch desde América Latina*. Zacatecas: Taberna Libraria, pp. 21-40.

ANDREAE, Johann Valentin (2017): *Cristianópolis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

BARABAS, Alicia (1996): «Utopías indias: esperanza al futuro», en Horacio Cerutti y Óscar Agüero (coords.), *Utopía y nuestra América*. Quito: Abya Yala, pp. 69-83.

BERNERI, María Luisa (1975): *A través de las utopías: ensayo crítico*. Buenos Aires: Proyección.

BLOCH, Ernst (1968): *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.

— (1973): *Geist der Utopie (Unveränderter Nachdruck der bearbeiteten Neuauflage der zweiten Fassung von 1923)*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 35).

— (1983): *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel*, 2ª ed. en español. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (1985): *Kampf, nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (2004): *El principio esperanza 1*. Madrid: Trotta.

— (2006): *El principio esperanza 2*. Madrid: Trotta.

— (2007): *El principio esperanza 3.* Madrid: Trotta.
BONFIL BATALLA, Guillermo (1991): «Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural», en Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, Ciudad de México: Alianza, pp. 49-57.
CAMPANELLA, Tommaso (1984): «La imaginaria Ciudad del Sol: idea de una República Filosófica», en Eugenio Ímaz (ed.), *Utopías del Renacimiento*, 7ª reimpr. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 141-231.
CARDENAL, Ernesto (2013): «Tata Vasco», en Eduardo E. Parrilla Sotomayor (comp.), *La utopía posible: reflexiones y acercamientos I*. Monterrey: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 51-67.
CERUTTI, Horacio (1996): «¿Teoría de la utopía?», en Horacio Cerutti y Óscar Agüero (coords.), *Utopía y nuestra América*. Quito: Abya Yala, pp. 93-108.
COHN, Norman (1972): *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Barral.
COMTE, Augusto (1982): *La filosofía positiva*. Ciudad de México: Porrúa (colección 'Sepan Cuantos', 340).
DIERSE, Ulrich (2001): «Utopie», en Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11. Basilea: Schwabe, pp. 510-526.
DÜBER, Dominik (2016): «Ernst Bloch», en Michael Quante y David P. Schweikard (eds.), *Marx Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler, pp. 326-329.
ENGELS, Friedrich (1971): *Las guerras campesinas en Alemania*. Ciudad de México: Grijalbo.
— (2000): «Del socialismo utópico al socialismo científico», Marxists Internet Archive [<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/index.htm>].
ESTEVA, Gustavo (2012): «La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo», en Gustavo Esteva (coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich.* Guadalajara: La Casa del Mago, pp. 235-255.
FUNKE, Hans-Günter (2003): «Die semantische Entwicklung des Utopiebegriffs vom XVI. bis zum XX. Jahrhundert», *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, vol. 113, nº 2, pp. 131-150.
HAHN, Manfred y Hans Jörg SANDKÜHLER (1984): «Vorbemerkung - Vormarxistischer Sozialismus als theoretische Leistung und als Forschungsgegenstand - Zur Einführung», en Manfred Hahn y Hans Jörg Sandkühler (eds.), *Sozialismus vor Marx*. Colonia: Pahl-Rugenstein, pp. 9-17.
HAUG, Wolfgang Fritz (2012): «Marxismus», en Beat Dietschy, Doris Zeilinger y Rainer E. Zimmermann (eds.), *Bloch-Wörterbuch*. Berlín: De Gruyter, pp. 247-265.

HOLZER, Horst y Thomas MIES (1990): «Soziologie», en Hans Jörg Sandkühler (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, vol. 4. Hamburgo: Meiner, pp. 387-397.
KOWALSKI, Ronald (2006): *European Communism 1848-1991*. Nueva York: Palgrave McMillan.
KROTZ, Esteban (1988): *Utopía*, 2ª ed. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
— (1990): «Invitación a la utopía: en torno a utopías y anti-utopías», *Nueva Antropología*, vol. XI, abril, nº 37, pp. 129-134.
— (2011): «Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)», *En-claves del Pensamiento*, nº 10, pp. 54-73.
— (2013): *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.
— (2017): «A 500 años de la Utopía de Tomás Moro», *Trabajadores: revista de análisis y debate de la clase trabajadora*, año 21, enero-febrero, nº 118, pp. 43-49 [ahora también en: <http://www.relats.org/documentos/FT.Lecturas.Krotz.pdf>].
— (2018): «El espíritu de la utopía: Ernst Bloch», *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 33, enero-junio, nº 272, pp. 24-29.
LÖWY, Michael (2012): «Prólogo: romanticismo revolucionario y religión en Ernst Bloch», en Luis Martínez Andrade y José Manuel Meneses (comps.), *Esperanza y utopía: Ernst Bloch desde América Latina*. Zacatecas: Taberna Libraria, pp. 11-19.
MENEGALDO, Gilles (2014): «Aspects de la dystopie dans le cinéma hollywoodien depuis les années soixante-dix: du cauchemar technologique au posthumain», en Christine Bard, Georges Bertin y Lauric Guillaud (eds.), *Figures de l'utopie: hieret aujourd'hui*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 27-38.
MONDRAGÓN, Araceli (2005): «Ernst Bloch: el peregrino de la esperanza», *Estudios Políticos*, nº 4, pp. 43-77.
MORO, Tomás (1984): «Utopía», en Eugenio Ímaz (ed.), *Utopías del Renacimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 37-140.
MÜNTZER, Thomas (2001): *Tratados y sermones*, introd. y trad. Lluís Duch. Madrid: Trotta.
PALERM, Ángel (1986): *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*. Ciudad de México: Gernika.
PÉREZ CORTÉS, Sergio, Víctor ALARCÓN OLGUÍN y César CANSINO ORTIZ (coords.) (1988): *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa / Centro de Investigación y Docencia Económicas.
RIBAS, Pedro (2018): «El proyecto MEGA: peripecias de la edición crítica de las obras de Marx y Engels», *Nueva Sociedad*, nº 277, septiembre-octubre, pp. 151-159.

STAYER, James R. (1984): «Neue Modelle eines gemeinsames Lebens: Gütergemeinschaft im Täufertum», en Hans-Jürgen Goertz (ed.), *Alles gehört allen: Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*. Múnich: Beck, pp. 21-49.

STENZL, Jürg (2007): «Utopie heute - und Musik», en Beat Sitter-Liver (ed.), *Utopie heute II: Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*. Friburgo: Academia Press Fribourg / Kohlhammer, pp. 309-324.

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge (2016): *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana: deslindes e imaginarios*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

VIDALES, Raúl (1991): «Dimensión utópica de la liberación», en Horacio Cerutti *et al.*, *La utopía en América*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, pp. 47-73.

WELLS, Herbert George (2011): *A Short History of the World*. Salt Lake City: Gutenberg Project (E-Book #35461).

WILLIAMS, George H. (1983): *La reforma radical*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

ZUDEICK, Peter (2012): «Utopie», en Beat Dietschy, Doris Zeilinger y Rainer E. Zimmermann (eds.), *Bloch-Wörterbuch*. Berlín: De Gruyter, pp. 633-664.

«SUTILEZAS METAFÍSICAS Y RETICENCIAS TEOLÓGICAS». LA TEORÍA CRÍTICA DEL MITO Y SUS PREFIGURACIONES EN MARX

Stephanie Graf
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

1. **Las dimensiones de sentido de la crítica del mito**

Se puede comprender el proyecto filosófico de Walter Benjamin como una crítica al mito, y más específicamente, el intento de comprender el capitalismo como un contexto de vida en el que se reactivaron las mismas fuerzas míticas que la Ilustración había intentado expurgar. Provisionalmente, podemos circunscribir el concepto de mito como el dominio de la heteronomía sobre la vida humana. La tarea de formular una crítica al mito, se ve plasmada en dos de las obras más impresionantes de Benjamin que, aunque difieran enormemente en concepción y presentación, lidian con el problema del mito: *El origen del drama barroco alemán* propone una genealogía de la subjetividad burguesa como una subjetividad aun enredada en el mito; el *Passagen-Werk*, la obra no terminada sobre el siglo XIX y su capital, París, dibuja una topografía de la época tal como el sujeto colectivo se la representa: como fantasmagoría, de ensueño, desconociendo de la historia.

Influenciado profundamente por *El origen del drama barroco alemán*, Theodor W. Adorno publica en 1933 *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, una versión modificada de su *Habilitationsschrift*. En este libro propone que la negativa de Kierkegaard hacia la heteronomía y el intento de fundar una verdad exclusivamente interior al individuo termina en absoluta irracionalidad por haber perdido todo contacto con el mundo exterior. Así, el espíritu puramente autónomo recae nuevamente en mitología. La intención de Kierkegaard de salir de la filosofía idealista y, más concretamente, de la filosofía romántica del *Yo*,

termina sólo radicalizando la enemistad hacia el objeto de esta última. En ese libro, quedan esbozados por parte de Adorno la conexión entre la problemática del sacrificio y de la encarnación con la estructura del mito. Podemos sospechar, a partir de estos motivos, que la reactivación del mito en la modernidad está mediada por la teología cristiana.

Es en la famosa *Dialéctica de la Ilustración* que Adorno y Horkheimer explicitan el proyecto de una crítica del mito, haciéndola fértil para una crítica de los proyectos hegemónicos de la filosofía moderna. Es menester recordar que en esta obra se sostiene que el mito, al buscar introducir un cierto orden e inteligibilidad en un caos incomprensible, constituye ya un paso hacia la Ilustración. Lo puramente mítico sería lo no-diferenciado, ambiguo, opaco -—es naturaleza ciega, región pantanosa que no conoce ni la novedad ni la diferencia entre bien y mal—. Narrarlo, constituye ya una protesta en contra de él. La constitución del sujeto moderno, por lo dicho, ya tiene su germen en el mito: el *Yo mismo* se relaciona dialécticamente con el mito, constituyéndose a partir de la negación de la multiplicidad y afirmando la unidad. El surgimiento de la racionalidad ilustrada, antimitológica, está vinculada entonces siempre a la dominación de la naturaleza, y es ahí donde Adorno y Horkheimer sitúan la célula de crecimiento de la irracionalidad mítica dentro de la Ilustración: aparte de cortar el vínculo entre el sujeto y el mundo en el que se desenvuelve, lo que se reprime dentro de él, lo que se niega y disuelve es, precisamente, la parte viva del sujeto. Desarrollaremos esta idea más tarde.

Antes de profundizar en la dialéctica entre Ilustración y mito problematizada por Adorno y Horkheimer, volvamos a nuestro punto de partida, la propuesta benjaminiana de una crítica al capitalismo como una crítica del mito. Rolf Tiedemann, el editor de la *Obra de los Pasajes*, sugiere una cercanía entre el concepto de fantasmagoría utilizado por Benjamin y el fetiche de la mercancía planteado por Marx. Es más, Marx mismo emplea el adjetivo «fantasmagórico» para hablar de la forma en la que se presentan para los seres humanos las relaciones sociales bajo las condiciones capitalistas de producción e intercambio. No obstante, Tiedemann duda del hecho que Marx podría haber estado de acuerdo con la propuesta de Benjamin según la cual la sociedad productora de mercancías misma se caracteriza por una cualidad parecida al fetiche de la

mercancía. En otras palabras, no se comprende a sí misma como una sociedad que produce mercancías, sino abstrae de este hecho. «Dudo mucho que eso haya sido la opinión de Marx», constata Tiedemann, y sigue: «No es difícil comprobarle a Benjamin sus malentendidos de la teoría marxista, pero no lleva muy lejos» (Tiedemann, 2015: 28). El pasaje de Marx que trae a colación para comprobar esto, se refiere, sin embargo, al intercambio simple de las mercancías, es decir, a la conciencia de los propietarios de mercancías dentro de un contexto en el que no toda la producción está subsumida bajo la producción de mercancías. En este estadio, la relación entre los trabajos privados se presenta todavía como lo que es. Si uno continúa leyendo el apartado sobre el fetichismo de la mercancía, dentro del capítulo 1 de *El Capital*, verá que los productores de las mercancías cuando intercambian sus productos y los equiparan como valores de cambio, «equiparan sus trabajos distintos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen» (Marx y Engels, 1968: 88). Benjamin entendió entonces, contrariamente a lo que afirma Tiedemann, muy bien a Marx. Es decir, la sociedad productora de mercancías no está consciente de lo que hace en realidad, se representa a sí misma de manera distinta, fantasmagórica, creyendo que el valor de las mercancías fuese una característica sustancial de las cosas. Así, los productos del trabajo humano quedan transformados, en palabras de Marx, «en un jeroglífico social» (Marx y Engels, 1968: 88) cuyo sentido se busca descifrar después, habiendo olvidado que el valor de cambio se produce socialmente. La distancia entre Marx y Benjamin no es tan grande como Tiedemann cree, y lo comentado sólo es uno de muchos puntos de referencia que nos indican, más bien, una cercanía teórica enorme entre el discurso crítico de Marx y el de Benjamin, Adorno y Horkheimer. El presente artículo se propone rastrear en qué sentido estos últimos autores continúan pensando problemas planteados por Marx. Se quiere mostrar que, aunque muchos motivos elaborados después por la Teoría Crítica sólo se encuentran mencionados por Marx de manera rapsódica, es al autor de *El Capital* quien prefigura la crítica del capitalismo como mito tal como se encuentra elaborada en la obra de Benjamin, Adorno y Horkheimer.

Para el propósito de reconstruir las múltiples interrelaciones de estos discursos, es menester distinguir de antemano las

dimensiones de sentido de esta crítica al mito. Hemos identificado como tales la dimensión ideológica (1), la dimensión profética (2) y la dimensión reconciliadora del mito (3), que dotarán estructura al presente artículo. La primera dimensión del sentido de mito, como lo elaboran Benjamin, Adorno y Horkheimer, comprende un contexto estructural de violencia y dominación y su justificación simultánea. La conciencia mítica se puede comprender como la apología de lo meramente existente, cuyos resultados son la indiferencia y la resignación frente a las injusticias, el embellecimiento del dominio y la sanción del mismo como eterno e inevitable. Su forma fundamental, propone Benjamin, es el «eterno retorno», cuyo complemento es la fe en el progreso: se le contrapone la consciencia histórica como la consciencia de la posibilidad de lo cualitativamente nuevo (Benjamin, 2015: 177-178). La dimensión profética del mito (2), se puede reconocer analizando la transformación que ocurre con el mito en su elaboración literaria: Benjamin identifica la tragedia griega como el primer momento en el que se anunció la posibilidad de romper con la ley fatal de los dioses mediante el sacrificio del héroe (Benjamin, 1991: 278-289). El mito es equiparable con un proceso legal y la tragedia con la revisión de aquél. La *Dialéctica de la Ilustración* desarrolla una idea parecida cuando ve en la epopeya de Homero ya una depotenciación de los mitos y el surgimiento del sujeto (proto-burgués)[1] a partir del esfuerzo de salir de su dominio. A esa dimensión de sentido pertenecen los motivos de

1. En este libro, Adorno y Horkheimer analizan la figura de Ulises como una especial de imagen ideal del individuo burgués, debido a su estatus como terrateniente y comandante sobre su tripulación, su noción de patria, propiedad fija y matrimonio monogamo y simultáneamente, a la estructura psíquica que se forma de acuerdo a las necesidades que esa posición requiere. Análogamente, la subjetividad de un capitalista del siglo XIX se tenía que adecuar a su posición en la empresa, los riesgos y decisiones que la acumulación del capital trae consigo. Al reproche de ahistoricidad que se podría hacerle a esta lectura de la Odisea se tendría que contestar que la apropiación de figuras como Ulises no se debe a una selección arbitraria que Adorno y Horkheimer llevan a cabo, sino a la apropiación que la burguesía europea misma ha propagado. Lo que la lectura de Adorno y Horkheimer deja entrever es el sesgo de clase que corre por esta apropiación: la imagen que se forjó afirmativamente de la «antigüedad griega» se inspiró exclusivamente en la autorepresentación de una pequeña elite de terratenientes nobles.

sacrificio y venganza como estructurantes del mito, que se han secularizado u objetivado en el derecho. Al mismo tiempo, el sacrificio de expiación es una figura que, apaciguando a los poderes míticos, anuncia la posibilidad de salir de su dominio. Habiendo observado que la salida del mito mediante la astucia y la razón lleva, en última consecuencia, al regreso de estructuras mitológicas de pensar, Adorno declara que el motivo principal de la filosofía de su amigo Walter Benjamin ha sido el afán de reconciliar el mito —y podemos, sin duda, extender esa propuesta a la filosofía adorniana misma—. En eso, justamente, consiste la tercera vertiente de la crítica al mito.[2] Ya no estamos solamente frente al rechazo de los elementos míticos, sino frente al deseo de reconciliarlos. Esa utopía se cristaliza, principalmente, en otro género literario que interesa a Benjamin, a saber, los cuentos maravillosos (*Märchen*). En el cuento de hadas Benjamin descubre una dimensión utópica, una promesa de felicidad direccionada a los mismos poderes míticos que en un primer momento amenazaron la felicidad. Esa reconciliación apunta a un trabajo no alienado que ya no consiste en la dominación de la naturaleza y no se dirige a la producción de valores de cambio, sino a una naturaleza mejorada.

A continuación, se intenta reconstruir los puentes entre el pensamiento de Marx y la Teoría Crítica del mito arriba resumida. Nos enfocaremos a la constitución del Yo autónomo en su defensa en contra de los mitos, es decir, a la constitución de la subjetividad ilustrada. Problematizaremos, junto a Marx, Benjamin, Adorno y Horkheimer, cómo la aparente salida del mito lleva a la contracción de la conciencia y su aislamiento del mundo, permitiendo una reactivación del dominio del mito. Hay, sin embargo, un deseo de reconciliación con el mito, que se puede circunscribir con el deseo de la subjetividad moderna de reconciliarse con su propia prehistoria. Veremos cómo se expresa este deseo de reconciliación en el manejo del material mítico por los autores aquí revisados.

---

2. «Si el pensamiento de Benjamin no era creación desde la nada, entonces era regalar de la plena; quería subsanar todo lo que la adaptación y la autoconservación le prohibieron al goce, en la cual los sentidos y el espíritu se cruzan» (Adorno, 1992: 157).

2. **Oposición a los mitos. La constitución del Yo autónomo como «Irrfahrt»**[3]

La famosa colaboración de Adorno y Horkheimer, la *Dialéctica de la Ilustración*, es la obra cuyo propósito central se podría concebir como una elaboración de la compleja dialéctica entre mito e Ilustración. Por un lado, muestra la Ilustración como segregación del mito, es decir, como la forma en la que el Yo autónomo surge del esfuerzo enorme de deslindarse del dominio de lo heterónomo. Por otro lado, intenta develar como se reactivan, dentro del pensamiento ilustrado en sus manifestaciones más recientes, componentes míticos, es decir, aquellos componentes que impiden que el ser humano trascienda su mera inmanencia. Un acercamiento provisional a las ideas desarrolladas ahí nos provee la conferencia *La idea de Historia Natural* pronunciada por Adorno en 1932. Ese texto sugiere que el concepto de mito se podría traducir provisoriamente por el concepto de naturaleza, pero pronto queda claro que no se refiere a lo natural como lo opuesto a lo cultural o artificial sino a «lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana y aparece en ella como ser dado de antemano» (citado por Escobar, 2009). Es decir, se incluye en ello tanto la primera naturaleza como la *hetéra phýsis*[4] o lo que podemos tal vez más adecuadamente denominar, con Marx, como *naturwüchsig* (lo que emerge como si fuera natural). Marx había observado que la interpretación de la historia usualmente ha ignorado la «base real» de la historia: la relación de naturaleza e individuos que es socialmente producida y transmitida de generación a generación. Esa base es, por un lado, modificado por cada generación o en cada época, por otro lado, le prescribe ciertas condiciones de vida, íntimamente ligadas al estadio de las fuerzas productivas. Es así que a cada generación se le presenta «esta suma de fuerzas productivas, capitales y relaciones sociales de intercambio» (Marx y Engels, 1969: 38) como algo dado, no-histórico.

---

3. Éste es el término con el que en alemán se refiere al viaje de Odiseo y los argonautas; literalmente traducible como «viaje de muchas vueltas» o «viaje de equivocaciones».

4. «Otra naturaleza». Este término fue acuñado por Aristóteles, refiriéndose a elementos cuasi-naturales, producidas por la educación, dentro de la esencia humana (Aristóteles, Met. A 6m 987 b33).

Justo por esto se escribió la historia según una medida exterior a esta base real, argumenta Marx:

> La producción real de la vida aparece como prehistórica (*urgeschichtlich*), mientras lo histórico aparenta como lo separado de la vida común, lo extra-sobreterrenal (*das Extra-Überweltliche*). La relación del hombre con la naturaleza es, por lo tanto, excluido de la historia, por lo cual se produce la contraposición de naturaleza e historia [Marx y Engels, 1969: 38].

Opuesta a esta fusión mítica-natural está la historia, caracterizada por la actividad del ser humano como sujeto consciente y autónomo, pero esa oposición misma es un producto, equívoco según Marx, del pensamiento humano. En los fenómenos, historia y naturaleza no se dejan separar y es justamente esa oposición producida equivocadamente de la que parte Adorno en *La idea de Historia Natural*. Utiliza el concepto de transitoriedad (*Vergängnis*) acuñado por Walter Benjamin para localizar el momento en el que naturaleza e historia convergen dentro de las cosas, y subraya el carácter material de todo lo humano, tanto del humano en su corporeidad misma como de sus productos sociales. Lo mítico entonces son todas aquellas relaciones y condiciones cuyo carácter de producto social se suele hacer a un lado, porque se presenta para el hombre como heteronomía.

La *Dialéctica de la Ilustración* enlaza con esa idea, enfatizando la resistencia del hombre en contra de esta heteronomía que lo tiene atrapado bajo su dominio fatal. Marx, como ya se mencionó, había rechazado el término prehistoria (*Urgeschichte*, traducible más específicamente como historia original) para el entorno producido por generaciones anteriores. Sin embargo, Adorno y Horkheimer operan con un término parecido —*Vorgeschichte* (prehistoria)— para referirse a las condiciones y relaciones sociales que la humanidad había abandonado en el transcurso de lo que se ha denominado civilización. Claro está que ocupan este término de manera crítica para indicar cómo la humanidad «civilizada» misma *se representa* esas condiciones que ya no se aceptan como propias. La temática central de la *Dialéctica de la Ilustración* es el problema de la constitución de la subjetividad moderna a partir de la defensa en contra de la heteronomía —es decir a partir de la defensa no solamente en contra de la

(primera) naturaleza sino también de su propia prehistoria—. Adorno y Horkheimer exploran cómo esta heteronomía ingresó en el imaginario colectivo, constituyendo un mundo religioso —quedándose divinizado el poder opaco que ejerce sobre el mundo humano—. Los poderes heterónomos se representaron, en el caso de la primera naturaleza, como divinidades elementales y en el caso de la segunda, como mitos ctónicos o telúricos (el pre-mundo divinizado). La división entre esas divinidades es, obviamente, borrosa y su historia varía enormemente en términos geográficos, pero lo que les interesa a Adorno y Horkheimer es cómo el sujeto moderno emerge en el intento de escapar del dominio de lo heterónomo: en un primer momento, bajo la protección de las divinidades celestes, es decir, de las religiones de la razón y de la ley (cuyo representante más prominente en el mundo antiguo es Zeus, seguido por el Dios monoteísta de los judíos).

Analicemos, para aclarar este punto, con más atención el *Excursus I* de la *Dialéctica de la Ilustración*, la lectura interpretativa de la *Odisea* de Homero. De antemano es menester tener presente que la epopeya no es idéntica con el mito, porque se apodera de los mitos ctónicos como material y los organiza. Incluso, se puede decir con Adorno y Horkheimer que el espíritu homérico se pone en contradicción con los mitos, y, reflejándolos en un orden narrativo racional, los destruye. Homero es una figura ilustrada y su motivación es anti-mitológica. En la *Dialéctica de la Ilustración*, su poema épico es leído como «el texto fundante de la civilización europea» (Adorno y Horkheimer, 1972: 52). En las consideraciones que Adorno y Horkheimer exponen a propósito de la *Odisea*, resuena la interpretación emprendida por Benjamin de la posición del héroe en la tragedia, que lo sitúa en un lugar de confrontación con las potencias míticas (Benjamin, 1991: 278-289). A diferencia del héroe trágico, Odiseo sale victorioso de esa confrontación. Sobrevive al múltiple destino, y en el viaje se encuentra a sí mismo: la epopeya no solamente reporta sobre los poderes míticos, sino, principalmente, narra la manera en la cual el sujeto logra escapar de ellos, constituyendo su propia autonomía en la superación de los mitos. Es más, esa constitución del Yo mismo [*Selbst*] no se da *a pesar de* la amenaza por los poderes míticos, sino justamente *por* esta amenaza: porque Odiseo es físicamente —objetivamente— inferior, se tiene que afirmar —subjetivamente—

por medio de la razón. La astucia es la capacidad que le garantiza sobrevivir frente a los poderes ctónicos, representados en las aventuras que pasa en el recorrido de Troya a Ítaca. Entonces no estamos frente a una simple oposición entre el Yo mismo y el mito, sino frente a la formación del Yo separándose y escapando del mito: se trata de la formación de una unidad mediante la negación de todo lo indiferenciado (Adorno y Horkheimer, 1972: 53-54).

La consciencia de Odiseo mide y registra los peligros, engañando así las potencias mitológicas. Desde su inicio, la conciencia ilustrada enfatiza la capacidad de dominación de la naturaleza. Al mismo tiempo, delata a los mitos como mentira: se denuncia la afirmación de la religión popular que el mundo esté habitado por demonios, convirtiéndolos en los lugares a donde se extravía el héroe —mientras sus metas maduras están claramente reconocibles en los fines de la «autoconservación, del retorno a la patria y a la propiedad estable»— (Adorno y Horkheimer, 1972: 53-54). ¿Por qué entonces, podemos preguntar con nuestros autores, Odiseo no aprende a alejarse de estos poderes míticos sino sigue desviándose incorregiblemente? La respuesta es la siguiente: la capacidad de sobrevivir de Odiseo, basada en el conocimiento y en el autoconocimiento, se nutre de las experiencias *con* lo heterónomo, de la experiencia de un mundo no-diferenciado, que distrae y disuelve. Es por esto que simplemente contraponer al Sí mismo (*Selbst*) del héroe a las desviaciones, tentaciones y aventuras caóticas que representa lo mítico sería demasiado fácil. Más bien, el Sí mismo se relaciona dialécticamente con el mito, constituyéndose a partir de la negación de la multiplicidad y afirmando la unidad. La constitución de la subjetividad y su prehistoria no se pueden separar totalmente.

En este proceso, el componente temporal —se aborda un estadio civilizatorio previo a la propiedad fija e incluso previa al sedentarismo— queda plasmado espacialmente. Las potencias míticas se encuentran, destronados ya, en la periferia de la civilización mediterránea. Las divinidades elementales de tiempos primordiales son representadas como lugares en el mapa, registradas en el sistema categorial del hombre civilizado. El espacio se piensa en la *Dialéctica de la Ilustración*, como «esquema irrevocable de todo tiempo mítico» (Adorno y Horkheimer, 1972: 55) —tal como Walter Benjamin había pensado la topografía de

la ciudad moderna como espacio mítico—. La lectura de Adorno y Horkheimer re-traduce estos lugares en etapas civilizatorias con sus respectivas estructuras de propiedad y la división de trabajo.

> En el lugar de los espíritus y demonios locales se puso el cielo y su jerarquía, en el lugar de las prácticas de conjuramento del mago y la tribu el sacrificio perfectamente matizado y el trabajo de esclavos mediado por el mando. Las divinidades olímpicas no son inmediatamente idénticos ya con los elementos, sino los significan. [...] A partir de ahora, Ser se desintegra en el Logos, que se contrae con el progreso de la filosofía en la mónada, el mero punto de referencia, y en la masa de todas las cosas y creaturas afuera. Esta diferencia entre la existencia propia y realidad devora todas las demás [Adorno y Horkheimer, 1972: 14].

Si bien recurre al psicoanálisis freudiano y a la antropología contemporánea,[5] salta a la vista que el proyecto que piensa la interconexión entre el despertar de la consciencia y las estructuras de producción y propiedad se retoma de Marx. En el mismo texto que habíamos traído a colación más arriba, afirma que la consciencia humana es, desde siempre, social (Marx y Engels, 1969: 31). Esta consciencia es, en su inicio, estrecha de miras (*borniert*), en el sentido de que está limitado al entorno social más cercano y a la naturaleza, que aún se concibe como omnipotente e intocable. En esta etapa de la «religión natural», los seres humanos «se dejan impresionar como ganado» por la naturaleza.[6] Una naturaleza que está poco modificada despierta en el ser humano la conciencia sobre la necesidad de la cooperación con otros seres humanos, supone Marx (Marx y Engels, 1969: 31). Se mantiene una conciencia muy inmediata y restringida a la praxis transformadora de la naturaleza hasta el momento en

---

5. Por ejemplo, las consideraciones de Marcel Mauss sobre el sacrificio constituyen una fuente de inspiración importante para Adorno y Horkheimer.

6. Claro está que las formulaciones que usa Marx aquí son problemáticas y su terminología proviene de una antropología que se ha posicionado de manera superior e incluso racista hacia los contextos culturales localizados fuera de la civilización judeo-cristiana. Tal vez sea por esto que se ha vuelto relativamente poco a ese texto de Marx, pero creo que es importante enfatizar que el propósito de Marx de ninguna manera es peyorativo. Más bien, subraya el hecho que un cierto comportamiento hacia la naturaleza está condicionado por una estructura social determinada y viceversa (Marx y Engels, 1969: 31).

el que el trabajo se divide entre trabajo material y trabajo intelectual (*geistig*):

> Desde este momento, la conciencia realmente se *puede* imaginar ser algo distinto que la conciencia de la praxis existente, imaginarse algo *realmente*, sin imaginarse algo real —desde este momento, la conciencia es capaz de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría, teología, filosofía, moral, etc. «pura»— [Marx y Engels, 1969: 31].

Sola ahora puede surgir también el imaginario de un individuo aparentemente aislado de los demás. Es importante enfatizar que Marx entiende la división del trabajo y la propiedad privada como dos caras de la misma moneda, una relacionada con la actividad y una referida al producto de este trabajo. La división del trabajo, hasta el momento de hoy, no ocurre de manera voluntaria, sino, como Marx diría, de manera cuasinatural (*naturwüchsig*); es por esto que la propia acción del ser humano se convierte en un poder ajeno y opuesto hacia él: «esta consolidación de nuestro propio producto hacia una violencia objetiva sobre nosotros, que se nos sale del control, cruza nuestras expectativas, destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos principales de nuestro desarrollo histórico hasta ahora» (Marx y Engels, 1969: 33). Aparte de que en esta cita de Marx se encuentra, aunque no use este término, justamente el meollo de la noción de mito; Adorno y Horkheimer parten, cuando dan seguimiento al surgimiento de la conciencia ilustrada, de la importancia que constituye el establecimiento de la propiedad privada y el mando sobre el trabajo ajeno que lo acompaña.

Volvamos, frente a este trasfondo, nuevamente a las aventuras que viven Odiseo y sus compañeros interpretadas en el *Excursus I*. El episodio de los lotófagos se relaciona con un estado civilizatorio previo al sedentarismo e incluso previo al nomadismo pastoral. El peligro que emana desde los lotófagos se distingue marcadamente de las amenazas de otras figuras: no quieren infligir ningún mal sobre los navegantes. Comer del loto, sin embargo, significa olvido y renuncia a la voluntad. Su promesa, proponen Adorno y Horkheimer, es la de la regresión a un estado «en el que la reproducción de la vida es independiente de la auto-conservación consciente» (Adorno y Horkheimer,

1972: 71). Se representa un estado previo a toda producción, y con esto, a todo trabajo —la ilusión de la felicidad—. Odiseo, no obstante, quiere realizar la utopía mediante el trabajo histórico y lleva a sus compañeros perezosos bajo coerción de regreso al barco. La racionalidad que quiere realizar la utopía se hace, de esta manera, cómplice del dominio (Adorno y Horkheimer, 1972: 70-71). A pesar de esto, en la narración sobre la resistencia hacia esta tentación de regresión queda preservado el anhelo de felicidad que los lotófagos representan. De una naturaleza similar es la narración sobre la hechicera Circe, que remite al estadio mágico y pre-patriarcal. La magia de Circe promete felicidad pero desintegra al Yo, se vincula, al igual que el poder del loto, al olvido (Adorno y Horkheimer, 1972: 77). En eso consiste, presuntamente, la ambigüedad de la promesa de felicidad que emana de estadios civilizatorios tempranos: si bien se caracterizan por la ausencia de estructuras de dominio y de represión de las pulsiones, ese idilio no permite ni subjetividad ni libertad. Las imágenes de esta felicidad tienen, por lo tanto, un carácter ilusorio.

El cíclope Polifemo y su comunidad representan, con respecto al tipo de producción, una era[7] posterior a la de los lotófagos, a saber, una etapa patriarcal en la que los humanos son cazadores y pastores que aún no están organizados de acuerdo a la propiedad fija y una jerarquía establecida y heredada. La familia patriarcal, había dicho Marx, es el lugar donde surgen las primeras formas de propiedad, y esa forma ya corresponde a la definición por la economía política moderna como disposición sobre trabajo ajeno. La esclavitud latente dentro de la familia patriarcal, en la que mujeres e hijos son esclavos de los hombres, todavía se sostiene por el sometimiento personal y relativamente arbitrario de los físicamente más débiles (Marx y Engels, 1969: 33). La interpretación de Adorno y Horkheimer concuerda perfectamente con este análisis: Odiseo le reprocha a la comunidad de Polifemo la falta de ley objetiva. Análogamente, denuncia el pensamiento de Polifemo como carente de ley [*gesetzlos*], refiriéndose a su falta de sistematicidad. Una

7. Adorno y Horkheimer usan el término *Weltalter*, un término acuñado por Schelling en un proyecto filosófico interminado. Cuanto tenga que ver el uso del término en la *Dialéctica de la Ilustración* con el discurso filosófico de Schelling queda por investigar.

vez remarcadas las características de la producción material que sostienen un cierto tipo de sociedad, la figura de Polifemo se convierte bajo la mirada de Adorno y Horkheimer en el lugar de enfrentamiento de dos tipos de religión: la religión popular y elemental y la religión —logocéntrica— de la ley. Siendo Polifemo hijo de Poseidón, dios del mar y enemigo de Odiseo, su derrota frente a Odiseo representa la derrota de la vieja religión elemental frente a la nueva, el culto a Zeus, Dios de los cielos. El culto popular, local y vinculado a una imaginación de lo divino como cercano al humano y localizable en las fuerzas de la naturaleza, se sustituye por el culto a un Dios distanciado y universal.

Sobresale, en la presentación homérica de Odiseo, su carácter ilustrado y anti-mitológico, en otras palabras, el deseo humano de huir de los poderes mitológicos. Hemos visto, hasta ahora, dos consecuencias de esta salida del mito problematizadas en la *Dialéctica de la Ilustración*: primero, la unificación misma del sujeto a partir de la motivación de salir de lo no-diferenciado y segundo, el sometimiento de este mundo mítico que incluye el sometimiento de la naturaleza tanto como de su propia prehistoria. Este proceso está conectado a un cambio en las estructuras de propiedad y la división de trabajo, cuya perpetuidad está legalmente asegurada. Con el ser humano que tiene el mando sobre la propiedad productiva y el trabajo, origina su subjetividad, pero también la posibilidad de su alienación —la posibilidad de concebirse como perfectamente autónomo y de ignorar el hecho de que los individuos se producen mutuamente—.

3. **De martirios y encarnaciones. El regreso del mito por el camino del misterio**

Adorno y Horkheimer conciben a Odiseo como un sujeto «proto-burgues». El intercambio de mercancías dentro de la sociedad griega en la etapa de la formación de ciudades-estado y su comercio floreciente por vía marítima se puede, en efecto, comprender como prefiguración del mercado mundial. Pero el intercambio era, aun, rudimentario, casual, y la producción de la vida no estaba subsumida bajo la lógica del mercado. Sin embargo, el intercambio de mercancías ya ocurre a través del

dinero y les da que pensar a los filósofos de la época. Como recuerda Marx en *El Capital*, es Aristóteles quién analiza por primera vez la forma-valor de la mercancía. Sabe que el dinero sólo es la forma más desarrollada de la forma-valor de la mercancía, es decir, ubica el problema en la equiparación entre dos productos con cualidades completamente distintas (su ejemplo son almohadas y casas).

> «El intercambio», dice, «no puede existir sin la igualdad, y la igualdad no sin la conmensurabilidad». Pero aquí se interrumpe y se rinde en continuar con el análisis de la forma-valor. «Pero en verdad es imposible [...] que cosas tan distintas sean conmensurables», es decir cualitativamente iguales [Marx, 1968: 73-74].

Marx sabe que en verdad hay algo que todas las mercancías comparten: el trabajo humano objetivado en ellas. Aristóteles no pudo descubrir este denominador común, porque vive en una sociedad en la que los trabajos humanos no eran concebidos como iguales. Una sociedad de esclavos está fundamentada en la desigualdad de los seres humanos y, por lo tanto, en la desigualdad de sus trabajos:

> El secreto de la expresión del valor, la igualdad y validez general de todos los trabajos, porque y en tanto que son trabajo humano en general, sólo se puede descifrar, en cuanto el concepto de igualdad humana ya posee la solidez de un prejuicio popular. Pero eso sólo es posible en una sociedad en la que la forma-mercancía sea la forma generalizada del producto del trabajo, o sea también la relación de los hombres entre ellos como propietarios de mercancías sea la relación social dominante [Marx, 1968: 74].

Se plantea, en otras palabras, la dependencia mutua de la sociedad burguesa en la que el capitalismo ha subsumido la totalidad de la producción humana y la idea abstracta de la igualdad de los seres humanos. Un poco más adelante, Marx describe la forma natural de la mercancía como se concibe en tal sociedad: como «encarnación visible» (Marx, 1968: 74) del trabajo humano. Esa formulación ya nos indica que hay que problematizar la imbricación entre el capitalismo y el cristianismo.

En el mismo capítulo, Marx desarrolla el carácter doble que el trabajo humano adquiere en la sociedad capitalista: por un lado, es un trabajo concreto e individual que produce valores de

uso, por otro lado, tiene un carácter abstracto en tanto que reducible a una porción del trabajo total social.

> Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación de producción universalmente social consiste en tratar a sus productos como mercancías, es decir como valores, y dentro de esta forma objetiva en relacionar sus trabajos privados unos hacia otros como trabajo humano igual, la forma religiosa más apropiada es el cristianismo con su culto del ser humano abstracto, y precisamente en su desarrollo burgués, el protestantismo, deísmo, etc. [Marx, 1968: 93].

Sin embargo, esta relativa madurez del individuo bajo la religión universal no garantiza la transparencia de los mecanismos de producción e intercambio. La conciencia burguesa ha fetichizado la forma-valor de la mercancía y le ha asignado un estatus sustancial —Marx llama a esa sustancia imaginada, irónicamente, el «alma de la mercancía» (*Warenseele*)—. Lo que nos ocupará en este apartado es la pregunta acerca de cómo estas mistificaciones pudieron subsistir dentro de una sociedad regida por una subjetividad ilustrada y des-mistificada —en otras palabras, cómo el mito vuelve dentro del capitalismo, por así decirlo, por la puerta trasera—.

Una de las pistas que hay que seguir para que se dejen entrever los caminos de esta reactivación nos la da Walter Benjamin cuando identifica la tragedia como el primer momento en el que se anuncia la posibilidad de romper con la ley mítica: el héroe comprende la injusticia de esa ley, comprende hasta cierto punto que él es mejor que sus dioses —pero esa comprensión lo deja enmudecido— (Benjamin, 1991: 287). No logra escapar de la ley olímpica y se las tiene que arreglar con el orden injusto; su muerte constituye un sacrificio de expiación según un derecho viejo y opaco. Su destino se puede equiparar a un proceso, la tragedia como la revisión de aquél. Su muerte anuncia la posibilidad de un nuevo orden, una nueva comunidad en la cual los individuos son libres. Ahora, el libro de Benjamin trata del Drama Barroco Alemán, una forma teatral que se produjo en un continente completamente cristiano, y que se tiene que concebir como diametralmente opuesta a la tragedia griega. Sin embargo, Benjamin comprende su origen en referencia a la tragedia griega. El pasado del *Trauerspiel*, explica, se puede trazar

desde el «punto de inflexión de la historia del espíritu griego mismo» (Benjamin, 1991: 291), y esto es la muerte de Sócrates. Según Benjamin, en la muerte de Sócrates se origina el drama del mártir como parodia de la tragedia, señalando de esa manera el fin de la tragedia. Si bien desde afuera su muerte podría parecerse a la muerte trágica, al drama de Sócrates «se le ha arrancado lo agonal» (Benjamin, 1991: 291). La lucha con el destino se ha sustituido por un «despliegue espléndido del discurso y de la conciencia» (Benjamin, 1991: 291). Sócrates muere como mártir y no como héroe, es decir, muere voluntariamente y en la expectativa de la inmortalidad. El héroe trágico teme a «la violencia de la muerte», porque en el mundo de la tragedia la muerte del cuerpo sólo señala que el alma ha muerto. El alma del mártir, por el contrario, es inmortal. Sócrates se convierte en el ideal de la juventud, él da el ejemplo del pedagogo, reta a la tragedia mediante su racionalidad. Es Platón que quiere, según Benjamin, confirmar este fin de la tragedia en sus diálogos —sólo que «eso no ocurre en el espíritu racional de Sócrates, sino en el espíritu del diálogo mismo»— (Benjamin, 1991: 292). Aquí se presenta un lenguaje puramente dramático, sin la dialéctica de lo trágico y lo cómico. «Esto puramente dramático restablece el misterio, que se había mundanizado paulatinamente en las formas del drama griego: su lenguaje, como el del nuevo drama, es sobre todo el del *Trauerspiel*» (Benjamin, 1991: 292). La profecía contenida en la tragedia ahora queda sustituida por el misterio, y el regreso del misterio significa el regreso del dominio de la heteronomía. Sería interesante rastrear cómo el culto del misterio, de lo inefable e inexplicable, se seculariza en el pensamiento romántico como el imaginario de una «mano invisible» o un «hilo secreto» que mueve los sucesos históricos, pero por razones de espacio no nos podemos detener en el romanticismo.[8]

Como forma teatral, el misterio era la manera dominante de representar los dogmas de la religión en la antigüedad preática, y asimismo la manera en la que la Edad Media representó dramáticamente los dogmas de la confesión católica: las danzas de la muerte y la pasión de Cristo cuentan entre los más

8. Rüdiger Safranski ha tratado ese tema principalmente con miras al universo literario del romanticismo temprano, por ejemplo en las obras del joven Tieck o de E.T.A. Hoffmann (Safranski, 2009: 54-57).

famosos temas de los misterios. El misterio, más ampliamente comprendido, apunta a la posibilidad de concebir las formas presentes como manifestaciones de lo eterno, por ejemplo, el cuerpo como la manifestación de lo eterno mediado por el alma. Las formas están, entonces, predestinadas ya, porque el alma es siempre la misma. Bajo esta perspectiva, profundamente anclada en el cristianismo, todo se convierte en presagio. La forma de pensar el misterio es simbólica: todo fenómeno es signo de una verdad eterna distinta de él.[9] El cuerpo humano así se convierte en mero signo de su sustancia, el alma. Nos interesan aquí las consecuencias de una noción parecida para el pensamiento filosófico. Vamos a reconstruir brevemente la crítica de Kierkegaard llevada a cabo por Adorno, porque tenemos razones para suponer que la filosofía de Kierkegaard es una de las traducciones ilustradas de la noción de misterio. En el centro de la crítica de Adorno está la interioridad kierkegaardiana, la idea de la autonomía absoluta del espíritu humano que es, en contra de Hegel, individual y no universal. El danés rechaza las posibilidades de una relación cognitiva entre subjetividad y objetividad, para desechar la realidad objetiva por completo y restringirse a la interioridad del sujeto. En esa negatividad radicalizada encuentra el fundamento de una subjetividad verdadera. Llega así a una forma de subjetividad que se funda en la negatividad irónica: no hay nada válido más que la interioridad del sujeto. Para la razón, esa interioridad se muestra como paradójica, porque es inconmensurable e incomunicable en categorías objetivas, conceptuales, llevando al sujeto a un estado de desesperación. Su única salvación es, por lo tanto, la renuncia a la razón y la entrega a lo religioso, que no coincide con lo ético —en eso consiste, en términos muy generales, el famoso «salto de fe» en Kierkegaard—.[10] La subjetividad de Kierkegaard renuncia a toda relación con el mundo, y es aquí donde Adorno ve un problema grave: el sacrificio de la razón es lo que constituye a este sujeto, la eliminación de lo conmensurable, conceptual y entendible. La ne-

9. Es por esto que Benjamin rescata a la alegoría como una forma artística que constituye una posible salida de la inmanencia mítica, no obstante, con sus propias deficiencias.

10. Para una explicación detallada de la propuesta de Kierkegaard, véase Angermann (2013). Aquí también se problematiza el lazo entre la ironía de Sócrates y la de Kierkegaard.

gación de la razón finalmente lleva al sacrificio de la autonomía individual que Kierkegaard quería rescatar. Con una mirada a la historia social, Adorno interpreta esa actitud como la respuesta del pequeño burgués, o el rentista que Kierkegaard mismo fue, respecto a las transiciones sociales del siglo XIX. En cierto modo, esa retirada hacia la interioridad constituye una huida de la historia heterónoma y contingente para refugiarse en la autonomía ficticia del sujeto. Según Adorno, la aniquilación de la conciencia y la razón implicada en esa propuesta lleva a un irracionalismo, que se disuelve en mitología, en la heteronomía de la cual quería escapar. Las categorías que propone Kierkegaard, explica, carecen de toda posibilidad de concreción —quienes las aceptan sin demandar esa concreción caen en el hechizo de una esfera mítica: «en sus alrededores domina la inmanencia lógica, a la cual todo lo que aparece tiene que insertarse»— (Adorno, 1974: 22). La «situación», tan importante para la filosofía de Kierkegaard, está aislada de la continuidad histórica: contiene elementos histórico-reales, pero esos elementos están subordinados a la persona. «En ella, hablando idealistamente, Kierkegaard busca la indiferencia entre sujeto y objeto» (Adorno, 1974: 8). El espíritu puro, la espiritualidad inmanente misma es mítica. El despotismo del espíritu «por más que piensa sobresalir de la naturaleza, cae tanto más profundo en ella» (Adorno, 1974: 104). Adorno ubica a Kierkegaard en la tradición idealista en la que se perfila la crisis de la entronización del sujeto. Sin embargo, esa crisis no lleva, en el pensador danés, a una filosofía «positiva», sino a la aniquilación total de la subjetividad. Así, Kierkegaard sacrifica tanto la identidad hegeliana como la objetividad transcendental de Kant. Sólo la consciencia particular del individuo es concreta, ella puede ser portadora de un sentido material —para Adorno, eso es volcar a Hegel hacia dentro: lo que para él era la historia universal, es el hombre particular para Kierkegaard— (Adorno, 1974: 135).

Kierkegaard, en su intento de criticar a Hegel, no logró salir del pensamiento idealista —ése es el resultado de su interpretación por parte de Adorno—. Ahora, quedan aquí implícitas las reservas de Adorno mismo hacia Hegel, sin duda orientadas en Marx. Basta una lectura del programático texto de Marx *Hacia una Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, para darnos cuenta en qué medida Adorno continúa el discurso crítico de Marx. Éste,

a propósito del pensamiento de Hegel sobre la idea del Estado, descubre lo siguiente: Hegel propone que la idea del Estado se divide en dos esferas conceptuales ideales, a saber, la familia y la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Éstas son las esferas de la finitud del Estado, y es la idea del Estado que les asigna a ellas el material de su realidad. Marx reprocha el hecho que Hegel presente a la relación real como un fenómeno, una apariencia de otra mediación —«que la idea real realiza consigo misma y que ocurre detrás de la cortina»— (Marx, 1976: 206). Bajo esta forma de pensar, polemiza Marx, la realidad no tiene su propio espíritu como ley, «sino un espíritu ajeno» (Marx, 1976: 206), mientras la idea real tiene a fenómenos distintos a ella misma como existencia. Marx denuncia esta propuesta lacónicamente como «misticismo lógico, panteísta» (Marx, 1976: 206). Aunque no usa el término «mito», la cercanía al campo conceptual anteriormente expuesto queda bastante clara —pero seguimos un momento con la *Crítica de la filosofía del derecho*—. El meollo de la crítica de Marx está en la transformación, llevada a cabo por Hegel, de la idea en sujeto. La realidad aparenta así la actividad imaginaria, mientras los sujetos reales (como la familia o la sociedad civil) quedan transformados en momentos de la idea. En otras palabras, la condición se comprende como lo condicionado. Los hechos son los resultados de la actividad de la idea. Pero hay otro problema allí, más allá del intercambio del sujeto por el predicado y viceversa: «lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene otro contenido que este fenómeno. La idea no tiene, tampoco, otro fin más que el lógico». Una lógica ciega y sin fines difícilmente se distingue del dominio de la heteronomía; es por esto que Marx se atreve a llamar a la filosofía del derecho de Hegel un *misterio* [*Mysterium*] (Marx, 1976: 208). Es una filosofía que no logra comprender a los sujetos reales, sino, a lo mucho, logra encontrar la idea lógica dentro de sus elementos, un pensamiento que no logra penetrar a la realidad concreta.[11] Queda por señalar una

11. Es importante señalar que con eso no se está intentando caracterizar al pensamiento de Hegel en su conjunto, ni mucho menos desecharlo. Esto no fue la intención de Marx, y es menester tener mente la fidelidad del hegelianismo de izquierdas hacia Hegel que Adorno señala al respecto: «El hegelianismo de izquierdas no fue un desarrollo humanístico mas allá de Hegel que lo hubiese torcido con equivocación, sino fiel a la dialéctica, una parte de autoconsciencia de su filosofía que esta se tenía que negar a sí misma, para

analogía curiosa que establece Marx en este contexto. Refiriéndose a la noción de que los distintos elementos de la constitución política sean determinados por una naturaleza ajena a ellos mismos, polemiza:

> Su destino es, más bien, «predestinado» por la «naturaleza del concepto», sellado en los registros de la Santa Casa (de la lógica). El alma de las cosas, aquí del Estado, está hecho, predestinado antes de su cuerpo, que en el fondo sólo es apariencia. El «concepto» es el hijo de la «idea», del Dios padre, el *agens* [la fuerza motriz], el principio determinante, decisivo. «Idea» y «concepto» son aquí abstracciones independizadas [Marx, 1976: 213].

Marx insinúa que en realidad no estamos frente a otra cosa que las doctrinas cristianas de la predestinación, la trinidad y la encarnación. Esta última idea se perfila de manera más clara en la propuesta acerca de la soberanía, la subjetividad del Estado. La soberanía se vuelca, sin mediación, existencia física y corporal de un ser humano, el monarca. La idea pura se encarna directamente en una existencia natural, en un individuo —para referirse a esa operación bastante absurda, Marx no se le ocurre mejor descripción que la palabra «mágica»— (Marx, 1976: 236).

Resumimos: las ideas de Hegel son para Marx sustancia ciega e inconsciente, y concebir la realidad como sus fenómenos significa quedarse atrapado en un misticismo que no explica más que un dogma religioso. Hemos seguido a los desplazamientos que ha sufrido el dominio de la heteronomía en el pensa-

---

mantenerse como filosofía» (Adorno, 1969: 85). Adorno mismo aprecia Hegel, viendo en él un oponente de la aceptación inmediata de lo dado como la base del conocimiento (Adorno, 1969: 70) y elogia su filosofía como «una de la razón y, al mismo tiempo, antipositivista» (Adorno, 1969: 81). *La filosofía del derecho*, el texto que Marx critica tan duramente, también Adorno reconoce como no estando a la altura del pensamiento de Hegel mismo. La «absolutización de la categoría de estado» y la cancelación de la dialéctica en ese texto se explica por el hecho que, aunque Hegel haya reconocido el límite de la sociedad burguesa, frenó frente a ella porque no conocía ninguna fuerza social real mas allá de ella (Adorno, 1969: 98). En otro lugar, observa algo relacionado: «Hegel mismo muchas veces no ha realizado el cumplimiento, sino lo ha sustituido por declaraciones circunscriptas de la intención. En *la filosofía del derecho*, por ejemplo, se pretende la deducción especulativa de la monarquía pero no se logra, y por eso su resultado se mantiene sin protección en contra de cualquier objeción» (Adorno, 1969: 147).

miento moderno. El mismo es sólo posible a partir de la defensa en contra del mismo, pero su hechizo logra reactivarse por medio del cristianismo que lo reinstala en el pensamiento por medio del *misterio*. Ahora queda más claro por qué Marx, refiriéndose a la creencia en una sustancia de valor que se manifiesta en los distintos cuerpos de las mercancías, usó el término «alma de la mercancía» —la analogía consiste en detectar el núcleo cristiano en la conciencia burguesa, la creencia en la encarnación—. Desde esta perspectiva, el uso de dos analogías procedentes de esferas religiosas tan distintas —el fetiche por un lado y el alma por el otro— ya no aparecen contrapuestos, sino íntimamente vinculados. Por lo dicho, ha resultado fértil pensar a Marx como un precursor de la crítica del mito formulada por Benjamin y Adorno.

4. **Variaciones de Prometeo. La reconciliación del mito en el fin del dominio**

La estación de la *Odisea* con la que se concluyen las reflexiones contenidas en la *Dialéctica de la Ilustración* es el Hades, el mundo de los muertos. Es, geográficamente, la estación más periférica en el viaje (Horkheimer y Adorno, 1972: 82) y ahí se acumulan los mitos despotenciados. Odiseo ve, en el reino de los muertos, las imágenes matriarcales desterradas por la religión de la luz cuya hegemonización está presente en el proyecto épico de Homero. Entre estas manifestaciones ve, al lado de las figuras de heroínas ancestrales, la imagen de su propia madre —una imagen que promete la felicidad de un mundo perdido—. La imagen impotente de su madre que se había quedado sin habla requiere un sacrificio de sangre para temporalmente volver a hablar, como todas las demás figuras que encuentra en el Hades. Según la interpretación propuesta en la *Dialéctica de la Ilustración*, la visita de Odiseo en el reino de los muertos es una elaboración del momento en el que la subjetividad toma consciencia de sí misma en el reconocimiento de la futilidad de las imágenes: «Todas esas imágenes le revelan finalmente, como sombras en el mundo de los muertos, su verdadera esencia: la apariencia [*den Schein*]» (Horkheimer y Adorno, 1972: 83). Pero no por esto se destruye la esperanza que esas imágenes transportan, sino es justamente mediante la

concientización de su propia subjetividad por parte del sujeto que participa de esta esperanza «que las imágenes sólo prometen de manera inútil» (Horkheimer y Adorno, 1972: 83). Regresar a la felicidad de los orígenes es una ilusión, pero reconociendo este carácter ilusorio el sujeto logra una posición a partir de la cuál sería posible establecer la felicidad dentro de su propia realidad.

La crítica del mito de Benjamin, Adorno y Horkheimer siempre trata de ser una «crítica salvadora» que rescata las promesas contenidas en los mitos. La denuncia del carácter ilusorio de esas imágenes de felicidad lleva a la demanda de establecer esta felicidad dentro de la propia realidad —pero advierten que esta actividad no se debe de hacer cómplice de la dominación—. Tal como pusieron de relieve las promesas anti-mitológicas contenidas en el mito, nuestros autores pondrán de relieve las promesas de felicidad del propio capitalismo —las imágenes fantasmagóricas soñadas por el sujeto-colectivo benjaminiano que tiene que despertar—.[12]

Veremos a partir del ejemplo concreto del empleo de una figura mitológica —la figura de Prometeo— que esta propuesta de una crítica salvadora podría estar inspirada en Marx mismo.

---

12. Esta noción reconciliadora de los mitos se perfila tal vez de manera mejor en las reflexiones de Benjamin sobre el cuento popular. La estrategia narrativa del «Erase una vez», que pone una distancia indefinida entre los hechos narrados y el presente de la narración, es propia del cuento. Benjamin ha establecido una conexión entre mito y cuento popular en su maravilloso ensayo *El Narrador*, dedicado a la interpretación de la obra de Nikolai Lesskow. Ahí, Benjamin describe el cuento popular como el primer consejero de la humanidad, y especula que es por esto que en los tiempos de Benjamin siguió siendo el primer consejero de la infancia. La necesidad o la urgencia (*Not*) frente a la cual se necesitaba consejo, especifica el autor, fue la situación mítica. Las armas en contra del mito, que aconseja usar el cuento, son la maña y la travesura (*Übermut*). Es el cuento popular que transmite el testimonio de los actos emprendidos por la humanidad para sacudirse el yugo del mito: «Nos muestra en la figura del tonto, como la humanidad se "hace el tonto" frente al mito; nos muestra en la figura del hermano más pequeño, como sus posibilidades [las de la humanidad] crecen con la distancia del tiempo mítico; nos muestra en la figura de aquel que hizo un viaje para saber lo que era miedo que las cosas que nos dan miedo son comprensibles; nos muestra en la figura del listo que las preguntas que hace el mito son ingenuas como la pregunta de la esfinge; nos muestra en la figura de los animales, que acuden en auxilio del niño del cuento que la naturaleza no solamente está al servicio del mito, sino prefiere arremolinarse en torno al hombre» (Benjamin, 1977: 403-404).

Hay que anticipar que dentro del mundo mítico Prometeo es, por ser un híbrido entre el mundo humano y el mundo divino, también ya figura situada en el umbral de la salida del mito. Es aliado de los hombres, castigado por darles el fuego a los humanos o, en otra versión, el conocimiento sobre el bien y el mal. Teniendo esto en mente, veremos cómo Marx detectó en su adversario Proudhon un empleo criticable del mito de Prometeo en su *Filosofía de la Miseria*. Vale la pena reproducir el pasaje recuperado por Marx junto a su comentario introductorio:

> Lo que sigue a continuación pertenece a la antigüedad clásica. Es un cuento poético escrito con la finalidad de hacer descansar al lector de las fatigas que ha debido causarle el rigor de las demostraciones matemáticas que lo preceden. Proudhon da a su sociedad persona el nombre de Prometeo, cuyas proezas glorifica en estos términos: «Primeramente, al salir del seno de la naturaleza, Prometeo despierta a la vida en una inercia plena de encantos, etc. Prometeo pone manos a la obra, y desde el primer día, primera jornada de la segunda creación, el producto de Prometeo, es decir, su riqueza, su bienestar, es igual a diez. El segundo día, Prometeo divide su trabajo, y su producto crece hasta cien. El tercer día y cada uno de los siguientes, Prometeo inventa máquinas, descubre nuevas propiedades útiles de los cuerpos, nuevas fuerzas de la naturaleza... Cada paso de su actividad productiva eleva la cifra de su producción, anunciándole un acrecentamiento de su felicidad. Y por último, como para él consumir significa producir, es claro que cada día de consumo, no levándose más que el producto del día anterior, le deja un excedente de producto para el día siguiente» [Marx, 2007: 58-59].

Marx claramente denuncia la sustitución proudhoniana de la teoría por el mito. Rechaza el mito cuando es claridad falsa y ciega la comprensión de la realidad concreta. Lo que se quería explicar era cómo la división de trabajo y el empleo de la técnica multiplican las fuerzas productivas, pero la figura explicativa es poco lógica: el primer día esta sociedad-persona tiene que haber trabajado el doble. Aunque no se haya demostrado nada con esto, Proudhon se enorgullece de haber demostrado «por medio de la teoría y de los hechos el principio que todo trabajo debe dejar un excedente». Marx responde, habiendo transformado la *Filosofía de la Miseria* en la *Miseria de la Filosofía*, con un tono polémico: «los hechos son el famoso cálculo progresivo; la teoría es el mito de Prometeo» (Marx, 2007: 59).

La figura de Prometeo reaparece, resignificada por Marx, en *El Capital*: es en este lugar donde la crítica a Proudhon se completa, salvando al mismo tiempo el potencial reconciliador de la figura mediadora entre los dioses y los humanos: el contexto es el análisis de la sobrepoblación relativa y la producción del ejército industrial de reserva, tratada en el capítulo 23 de *El Capital*. La contradicción escandalosa en el movimiento del capital mismo que Marx pone de relieve aquí es la siguiente: el crecimiento natural de la población obrera no sacia las necesidades del capital y al mismo tiempo los traspasa. Una masa de medios de producción creciente puede ser operado por un gasto de fuerza humana que decrece progresivamente —gracias al progreso en la productividad del trabajo— esa ley, dice Marx, se expresa en el capitalismo (en el que no es el obrero que aplica los medios de producción, sino los medios de producción que aplican al obrero) de la siguiente manera: tanto más la fuerza productiva del trabajo, tanto más precarios son las condiciones de existencia de los obreros (menos demanda de fuerza de trabajo, y demanda de fuerza de trabajo no educada). Otra contradicción producida por la división del trabajo es la escasez de fuerza de trabajo simultánea al desempleo y la pauperización de miles. La especialización que la división del trabajo requiere provoca que los obreros estén atados a un ramo particular de la industria.

> Un crecimiento de los medios de producción y la productividad del trabajo más rápido que el de la población productiva se expresa en el capitalismo invertidamente en el hecho de que la población obrera crece más rápido que la necesidad de valoración del capital [Marx, 1968: 675].

En consecuencia, con más acumulación de capital la condición del obrero empeora, contrariamente a lo que Proudhon quería ver. En este análisis, re-aparece la figura misma de Prometeo, puesto al servicio de una rectificación de la tesis de Proudhon. Todos los métodos que promueven el aumento de la fuerza productiva, contrariamente a lo que había constatado la *Filosofía de la miseria*, mutilan al obrero individual, convirtiéndolo en un mero accesorio de los medios de producción y liberando un ejército de reserva en equilibrio con la acumulación de capital. Esa ley «encadena al obrero al capital más fuerte que los cuños de Hefestos [encadenan] a Prometeo a la roca» (Marx, 1968: 675).

El mito aquí no sustituye a la teoría en su explicación de la realidad social, sino la complementa posteriormente, en función de exposición de los resultados del análisis. Donde Proudhon observaba que la división de trabajo y complejización del proceso de producción causaba una mayor acumulación de riqueza, quedaba la pregunta abierta por qué los obreros no participaban de la misma. El problema se queda sin explicación, y sólo queda la demanda moralizante a los burgueses de ser más generosos. El mito de Prometeo como lo usa Proudhon meramente sirve para sustituir la teoría. A cambio, Marx descubre la conexión entre la acumulación de riqueza y la acumulación de la miseria. Cuando la riqueza toma la forma del capital, es esa misma acumulación que produce la pauperización de parte de la clase que produce esta riqueza como capital, es decir, de parte de los obreros. La analogía con el *Prometeo Encadenado* ilustra los resultados de un análisis, expresando tanto el poder opresivo del capital como análogo al poder mítico (los cuños de Hefestos las pone en analogía con las cadenas con las que el capital ata al obrero) como un potencial emancipador que se opone al mito.

No es ninguna coincidencia que Marx haya recuperado la figura de Prometeo de la tragedia *Prometeo Encadenado* atribuida a Esquilo que ya es una reelaboración de los mitos más antiguos de Prometeo. En la introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho*, texto discutido más arriba, podemos encontrar algunas consideraciones sobre lo dramático y lo épico aplicadas por Marx a las conciencias de las distintas clases en Francia contrapuesto a Alemania. Constata que la relación de las distintas esferas de la sociedad alemana es épica, porque solamente defiende su interés particular, mientras la conciencia revolucionaria consistiría en la emancipación universal de toda la humanidad. En Francia toda clase se concibe como representante del interés universal, mientras en Alemania eso sólo será posible cuando una clase no sea víctima de una injusticia particular sino de la injusticia en general. Esto es, a los ojos de Marx, la clase obrera:

> Si el proletariado profetiza la desintegración del orden mundial anterior, entonces solamente pronuncia el secreto de su propia existencia, porque es la desintegración de hecho de este orden mundial. Si el proletariado demanda la negación de la propiedad privada, entonces sólo eleva hacia un principio de la sociedad lo que la sociedad elevó a su principio, lo que está incorporado en

él como resultado negativo de la sociedad ya sin su propia intervención [Marx, 1976: 391].

La figura épica de Odiseo hubiera ofrecido un obrero bastante triste, ya que logra escapar de la ley mítica por medio de la excepción. Su emancipación es la emancipación del propietario al costo del sometimiento de los demás. Prometeo, en cambio, si se logra liberar de las cadenas, lleva a cabo la emancipación universal. Realizar la utopía de un trabajo no-enajenado, una relación con la naturaleza y la técnica basada en la complicidad y no en la dominación.

Conclusiones

La intención del presente artículo se puede resumir en reforzar el vínculo entre el discurso de Marx y la crítica del mito como fue formulada por Benjamin, Adorno y Horkheimer. El mito, concuerdan todos estos autores, aparece para explicar un mundo completamente ajeno y caótico. Registra el dominio de la heteronomía y anuncia la salida de él, es decir, intenta transformar un sujeto heterónomo en un sujeto autónomo. Eso es el proceso de la Ilustración, y un germen de él ya está contenido en el mito. No obstante, en esa búsqueda de una subjetividad libre se hipostasia como completamente autónomo y desvinculado del mundo. Ahora el sujeto como soberano domina y ordena las cosas hasta tal punto que el mundo mismo aparenta como producto de una subjetividad pura; o bien, toma el camino de Kierkegaard renunciando a toda posibilidad de mediación entre sujeto y objeto, alienando el sujeto nuevamente. Esa alienación abre de nuevo las puertas al mito. La Ilustración, habían dicho Adorno y Horkheimer, «repliega a contexto, sentido, vida totalmente hacia la subjetividad, que se constituye solamente en ese repliegue» (Horkheimer y Adorno, 1972: 96). En esa represión de la heteronomía consiste la célula de crecimiento de la irracionalidad mítica en la Ilustración: aparte de cortar el vínculo entre el sujeto y el mundo en el que se desenvuelve, lo que se reprime dentro de él, lo que se niega y disuelve es, precisamente, la parte viva del sujeto. Lo paradójico de esto es que la auto-conservación que constituye la motivación del proceso desmitologizante iba dirigida, en su origen, justamente a esa

sustancia viva —pretendía proteger el ser humano y mantener el sujeto en vida—. Ahora, el principio de auto-conservación se dirige también en contra de esa vida misma (Horkheimer y Adorno, 1972: 62). En otras palabras, «la historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio» (Horkheimer y Adorno, 1972: 62). El héroe trágico, y las figuras de Prometeo y Ulises que Benjamin ha situado alguna vez en el umbral entre mito y cuento de hadas, constituyen un sacrificio —un sacrificio para la abolición del sacrificio—. En esta abolición consiste el componente profético contenido en los mitos que aboga por «una sociedad que ya no requiere de la abnegación y del dominio: que se vuelve poderosa en sí misma [*die ihrer selbst mächtig wird*], no para ejercer violencia en contra de sí misma y de otros, sino para la reconciliación» (Horkheimer y Adorno, 1972: 63). Frente al trasfondo de las consideraciones presentadas podemos leer esto como una continuación de un programa de investigación que ya estaba formulado por Marx —una crítica de las estructuras apologéticas del pensamiento, que no deja de lado las operaciones y desplazamientos complejos de la secularización y se constituye como una crítica salvadora—.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. (1969): *Drei Studien zu Hegel*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (1974): *Kierkegaard - Konstruktion des Ästhetischen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (1992): «Charakteristik Walter Benjamins», en Walter Benjamin, *Sprache und Geschichte - Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.

— y Max HORKHEIMER (1972): *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*. Fráncfort del Meno: Fischer Verlag.

ANGERMANN, Asaf (2013): *Beschädigte Ironie - Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität*. Berlín: De Gruyter.

BENJAMIN, Walter (1977): «Der Erzähler», en Walter Benjamin, *Illuminationen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (1991): «Ursprung des deutschen Trauerspiels», en *Gesammelte Schriften Band I-1*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (2015): «Das Passagen-Werk», en *Gesammelte Schriften Band V-1*, ed. Rolf Tiedemann. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

ESCOBAR MONCADA, Jairo (2009): «Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la Dialéctica de la Ilustración», *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XXI, nº 2, pp. 381-400.

MARX, Karl (1968): *Das Kapital*, Bd. I, *Siebenter Abschnitt, Werke*, Band 23. Berlín: Dietz Verlag. <http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_640.htm>.
— (2007): *Miseria de la Filosofía*. Caseros (Provincia de Buenos Aires): Gradifca.
— y Friedrich ENGELS (1969): *Die Deutsche Ideologie. Werke*, Band 3. Berlín: Dietz Verlag. <http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm>.
— y Friedrich ENGELS (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Werke*, Band 1. Berlín: Dietz Verlag. <http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm>.
SAFRANSKI, Rüdiger (2015): *Romantik - Eine deutsche Affäre*. Fráncfort del Meno: Fischer Taschenbuch Verlag.

KARL MARX Y SUS DOS CONCEPTOS DE *IDEOLOGÍA*

Stefan Gandler
Universidad Autónoma de Querétaro

Trataremos en lo siguiente de presentar el doble concepto de *ideología* de Marx, con especial énfasis en sus textos de la crítica de la economía política. Consideramos para ello una de las ideas básicas que tenían los autores de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort al leer a Marx, que es: Marx no es necesariamente más «filósofo» en los textos en los cuales usa más una terminología típica de la filosofía académica, sino en sus escritos considerados por lo general «económicos» se encuentran a menudo reflexiones filosóficas de gran importancia.

Ahora bien, se toman aquí como punto de partida dos textos fundamentales: el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* y el párrafo sobre «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», en la segunda edición del tomo primero de *El Capital*. En dichos textos, no se formula un concepto académico de ideología y el concepto de «apariencia objetiva» aparece en *El Capital* apenas en el tercer tomo. En el segundo texto, sobre el *fetichismo*, tampoco aparece la palabra «ideología». Hasta qué punto, empero, está contenido ahí un concepto de *ideología* —vinculado con el de *cosificación*, *fetichismo* y *apariencia objetiva*— de gran importancia para la teoría del conocimiento, es algo que vamos a tratar de describir en esta relectura de Marx al y para el inicio del siglo XXI.

1. El Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*

Este texto parte de una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho: las relaciones jurídicas y las formas del Estado

no se deben concebir desde sí mismas ni desde «lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano», sino que se basan en las relaciones materiales de vida de los seres humanos (Marx, 1980: 4) Su conjunto es llamado, en Hegel, la «sociedad burguesa»; su anatomía es la economía política. Los seres humanos entran en relaciones de producción (su concepto jurídico es «relaciones de propiedad»),[1] que son *necesarias*, es decir, independientes de su voluntad. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, su base real.

Sobre esa base real se levanta una superestructura jurídico/política a la que corresponden determinadas *formas de conciencia social*. La relación exacta entre base y superestructura se muestra cuando se llega necesariamente a una «época de revolución social» (Marx, 1980: 4).[2] Así se llega, primero, a una transformación en las condiciones económicas de producción, y, en segundo lugar, a una transformación de las «*formas* jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas, en resumen *ideológicas*, en las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo disputan» (Marx, 1980: 4).[3]

La transformación mencionada en segundo término —la de la superestructura (ideológica)— se explica por la primera y depende de ella, aunque no en forma inmediata y directa. Tiene lugar «más despacio o más aprisa», con la transformación de la base económica (Marx, 1980: 4). Así pues, si bien para Marx está claro que para los seres humanos «su ser social determina su conciencia» (Marx, 1980: 4), sin embargo reconoce, según hemos visto, un cierto retardo temporal, es decir, algo así como una (limitada) «dinámica propia de las tradiciones». Pero no se revierte la relación de causalidad. Semejante época de transformación económica no puede explicarse por su conciencia ni tam-

---

1. La propiedad de los medios de producción por parte de los burgueses, así como la venta de la fuerza de trabajo por parte de los proletarios constituyen derechos de propiedad puestos en relación dentro del modo de producción capitalista.

2. Se llega necesariamente a estas «épocas de revolución social», porque las relaciones de producción en determinado momento ya no corresponden a las fuerzas productivas que continuamente siguen desarrollándose y entran en contradicción con aquéllas, que no fomentan su desarrollo sino que lo frenan (Marx, 1980: 4).

3. Cursivas de S.G., lo mismo vale para todas las citas.

poco se determina por ella. Éste es el primer concepto de ideología (formas ideológicas/superestructura) (Marx, 1975*c*: 543).[4]

El segundo, es el de la ideología como *falsa conciencia*, de la que conviene deslindarse; en el Prólogo de 1859 se toca sólo brevemente cuando Marx escribe sobre sí mismo y Friedrich Engels: «...resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana [...]» (Marx, 1980: 6).[5] Este segundo concepto de ideología es el que está presente en *El Capital*. Desarrollar esto es el objeto de las siguientes reflexiones. Sobre la formulación en el Prólogo de 1859 de los «prejuicios interesados de las clases dominantes» (Marx, 1980: 7), surge la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto esta concepción encaja en uno de los dos conceptos de ideología mencionados, o bien en un tercero, o quizá en ninguno? Esta no será contestada mediante el prólogo citado, pero lo retomaremos en la discusión del texto de *El Capital*.[6]

2. **El texto: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto»**

Para contextualizar este cuarto y último apartado del capítulo primero de *El Capital* («La mercancía»), haremos un breve recuento de la argumentación que le antecede. El texto se inicia con la presentación del doble carácter de las mercancías (valor de uso/valor), donde el valor constituye una dimensión social, a saber: el tiempo medio de trabajo socialmente necesario para la producción de las mercancías. Ello implica el doble carácter del

---

4. También en un remoto lugar de *El Capital*, Marx emplea un concepto parecido de ideología cuando habla de «las capas "ideológicas"» entre las que menciona «el gobierno, el clero, los togados, los militares, etc.».

5. Aquí, en lo que sigue en el párrafo citado, habría una indicación de cómo podrían converger a pesar de todo los dos conceptos de ideología distinguidos, tal vez en el sentido de que es ideológico en la segunda acepción (o sea, ideología II como «falsa conciencia») el detenerse con el análisis en la superestructura, es decir, en las formas ideológicas y filosóficas (o sea, ideología I) en vez de estudiar la base económico real. Cuando Marx y Engels se proponen «ajustar cuentas con [su] antigua conciencia filosófica», se despiden, pues, de la ideología (I, pura superestructura) al mismo tiempo que escapan de la ideología (II, falsa conciencia).

6. Al respecto véase el apartado «Sobre la relación entre "necesidad" e "interés" en la formación o perpetuación de las ideologías» más adelante.

trabajo representado en las mercancías. De los productores de las mercancías se puede decir lo siguiente: por un lado, son trabajadores privados, son libres y disponen de conocimientos y capacidades especiales y, con ello, crean los diversos valores de uso; por otro lado, su trabajo es socialmente mediado, y en esa medida son también productores de valor y, por lo mismo, están ligados al promedio de *tiempo de trabajo* socialmente necesario para la producción de una mercancía.

Los productores de mercancías, pues, también están encadenados, aunque sin cadenas, a las relaciones de producción a través del promedio de tiempo de trabajo socialmente necesario; por lo tanto, deben trabajar con cierta intensidad, aun sin latigazos, si no «quieren» vender su producto por debajo de la expresión de valor correspondiente,[7] porque se han tardado demasiado, es decir, han derrochado tiempo de trabajo. El trabajador privado es, pues, contra todas las apariencias, también un productor social.

A partir de la medida general del tiempo de trabajo necesario en promedio para su producción (tiempo de trabajo abstractamente humano), todas las mercancías se vuelven conmensurables, es decir, se vuelven indiscriminadamente intercambiables. Ésta es una disposición fundamental de la sociedad desarrollada de productores de mercancías. Ahí, debe hacerse abstracción de las diferencias cualitativas entre los diversos trabajos; el trabajo calificado es «saldado», por decirlo así, como trabajo sencillo multiplicado. Para realizar el tráfico de mercancías «se establece» un equivalente general, estable y divisible según cualquier necesidad, que se puede cambiar en forma ilimitada por todas las demás mercancías: el dinero. En toda relación entre valores se expresa, pues, una relación social,[8] a saber: cuánto trabajo

7. La expresión «los productores de mercancías no quieren vender su producto por debajo del valor» debe entenderse así: no pueden hacer otra cosa, pues de lo contrario, tarde o temprano ven perdida, por lo general, la base de su existencia; o como dice Marx, citando a apologistas burgueses: la aplicación capitalista de la maquinaria «libera de medios de subsistencia a los obreros» (Marx, 1975*c*: 534).

8. «Cuando la forma relativa del valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, expresa su carácter de ser valor como algo absolutamente distinto de su cuerpo y de las propiedades de éste, por ejemplo como su carácter de ser igual a una chaqueta, esta expresión denota, por sí misma, que en ella se oculta una relación social» (Marx, 1975*b*: 71).

abstractamente humano se necesita para la producción de la mercancía A en relación con la producción de la mercancía B.

En una palabra: el valor es una relación social, y la mercancía, portadora del valor, es producto y expresión de esa relación social. En el valor de la mercancía se expresan tanto el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas como los resultados de las luchas sociales, por ejemplo, en torno a la duración de la jornada de trabajo, a las condiciones de trabajo y a la cantidad y calidad de los medios de reproducción de los trabajadores (es decir, el nivel de los salarios). La mercancía es, así, una cosa con un fuerte contenido social: cualitativa en tanto que su existencia generalizada presupone por necesidad la sociedad desarrollada de productores de mercancías[9] (lo cual suena trivial pero no es evidente), y cuantitativa en tanto que su valor[10] —como se ha demostrado— está determinado socialmente.

3. **El carácter fetichista de la mercancía**

Lo que nos interesa discutir aquí es, precisamente, el fenómeno de que la mercancía, en sí, posee la propiedad de encubrir su dimensión social histórica que hemos descrito. A su productor, la mercancía se le aparece como algo natural, eterno, inmutable, dado y divino (de ahí lo de «fetiche») o, para decirlo con Lukács, como una «cosa-en-sí» (Lukács, 1967: 222),[11] que está

---

9. Productores que, a través de su trabajo útil, efectivo, diferenciado (concreto) dan lugar al valor de uso de las mercancías (Marx, 1975*b*: 51 ss.).

10. Referente a la cantidad de trabajo abstracto e indiferenciado sin el cual no puede ocurrir una relación de intercambio (Marx, 1975*b*: 46 ss.).

11. «[...] comprendemos que desde el punto de vista del proletariado la realidad empíricamente dada de las cosas se disuelve en procesos y tendencias, y que el proceso no es un acto único de desgarramiento del velo que lo recubre, sino el cambio ininterrumpido y alternante de cristalización, contradicción y fluidificación [...]. Sólo esa comprensión nos permite penetrar el último resto de la cosificada estructura de la consciencia y de su forma mental, el problema de la cosa-en-sí» (Lukács, 1967: 222). Sobre el problema de la cosa en sí Lukács se explaya con gran detalle en el apartado II: «Las antinomias del pensamiento burgués» (Lukács, 1967: 120 ss.) y otra vez en varios lugares del citado apartado III «La posición del proletariado» (Lukács, 1967: 165 ss.) «Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas en procesos» (Lukács, 1967: 200).

de pie, intacta ante el embate de la historia. Lo importante es que quien lo acepta se queda en seguida limitado en su crítica dentro de los límites de la sociedad burguesa (como sociedad desarrollada de productores de mercancías). Regresemos, entonces, a Marx y a su concepto de ideología —aunque esta palabra no figure en el texto que estamos discutiendo—.

La circunstancia de que la mercancía se le aparezca a su productor de modo mistificado no se debe a alguna estupidez o a mala voluntad de su parte, sino al doble carácter de ésta y, con ello, al doble carácter del trabajo que la fabrica. A la mercancía no se le nota su doble carácter y, puesto que —según Marx—, es «un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas» (Marx, 1975*b*: 87), ocurre de repente que sólo se percibe su superficial «gegenständlichen Schein [apariencia objetiva]» (Marx, 1975*a*: 88).[12]

La *apariencia objetiva* del doble carácter de los productores es la de simples productores privados, puesto que «los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio [de los productos de su trabajo]» (Marx, 1975*b*: 89). En este proceso, los productores intercambian mercancías cuya apariencia objetiva es que su valor les corresponde «por la naturaleza» y no por el carácter social del trabajo encubierto. En el momento del intercambio, la relación social que se expresa en el valor ya se ha petrificado, es decir cosificado[13] hasta el punto en que como tal por el momento no es visible. La falsa conciencia que el productor tiene de su producto, la mercancía, es una *conciencia necesariamente falsa*, por cuanto la forma de valor de la mercancía ya envuelve en tinieblas la relación, cosificada en ella, de los seres humanos entre sí (Marx, 1975*b*: 88). Una relación social adopta la *forma*

12. Diferimos aquí de la traducción al español de *El Capital*, que usamos para este estudio, en donde se puede leer: «apariencia de objetividad» (Marx, 1975*b*: 91).

13. El concepto de cosificación, que se convierte en Lukács en un concepto central de *Historia y consciencia de clase*, no fue, como suele afirmarse, «sobrepuesto por Lukács de manera *hegelianizante* a la teoría de Marx». El mismo Marx usa este concepto relacionándolo con el de fetiche, por ejemplo, cuando escribe: «[...] en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social» (Marx, 1981: 1056).

de relación entre cosas (las mercancías) y, por tanto, se convierten en eterna e inmutable.

Para Marx, pues, *ideológico* es quedarse adherido a las formas de las relaciones en lugar de analizar su fundamento real. Ello significa que sólo el análisis de las relaciones de producción subyacentes a la forma de valor de la mercancía puede aclarar el contenido objetivo de las relaciones de valor, sin darle vueltas, en forma presuntamente «no ideológica», a curvas de ofertas y demandas a partir de las cuales deba determinarse entonces el valor de las mercancías. Quedarse detenido en el plano de la apariencia objetiva (aquí, por ejemplo, lisa y llanamente en el plano cuantitativo del valor o, en su caso, de los precios), significa de suyo producir ideología, o sea, *conciencia necesariamente falsa*. Marx lo formula así:

> ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humana por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.
>
> Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como *caracteres objetivos inherentes* a los *productos del trabajo*, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los *objetos*, existente al margen de los productores [Marx, 1975*b*: 88].

En este contexto, debe verse también la afirmación de Marx en otro lugar de *El Capital* respecto a que reproducción material significa siempre, además, reproducción de las relaciones sociales existentes. Con cada producto, el productor vuelve a crear un objeto que expresa y fija las relaciones existentes (Marx, 1975*b*: 71 ss.). Así, se afirma la conciencia arraigada en la apariencia objetiva del producto. El *fetichismo de la mercancía* es comparado por Marx con fenómenos de «las neblinosas comarcas del mundo religioso», en las que «los productos de la mente huma-

na parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres» (Marx, 1975*b*: 89). En el mundo de las mercancías, no son los productos de la cabeza humana sino los de la mano humana los que adoptan la forma de tales figuras independientes y que «evidentemente»; están dotados de vida propia.

Aquí, puede entenderse qué quiere decir Marx con el *concepto de «apariencia objetiva»* (Marx, 1975*a*: 88):[14] la apariencia no es externa al objeto, sino que le es inherente e inseparable de él. Pues, por un lado, las mercancías tienen efectivamente algo así como «vida propia». Las relaciones existentes son tan imponentes que se le presentan al productor como «leyes de la naturaleza», de modo que éste se degrada a ser objeto de estas leyes y ve erigirse a las mercancías en la categoría de sujetos actuantes. Pero, por otra parte, ésta es una apariencia falsa en la medida en que, según se ha señalado, las relaciones de las mercancías entre sí y las propias mercancías no son sino *formas cosificadas* de la relación social de los seres humanos, o sea, de las relaciones de producción. Lo que refuerza la apariencia objetiva descrita es que los productores, en el intercambio de mercancías, no tienen conciencia plena de lo que están haciendo y, por tanto, se inclinan efectivamente en la dirección de ser objetos sin conciencia. La relación de valor de las mercancías se impone a espaldas de sus productores:

> Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. *No lo saben, pero lo hacen* [Marx, 1975*b*: 90].
>
> En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos *la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas* [Marx, 1975*b*: 91].

14. Véase nuestra nota 12.

Por lo demás, aquí reside —se señala una vez más—, la fuerza política del carácter fetichista de la mercancía: los sujetos de la historia, en su conciencia necesariamente falsa, se rebajan a ser objetos de su propio proceso social de vida (es decir, de la historia). La conciencia necesariamente falsa coincide, según vemos, con la apariencia objetiva.

Todo esto significa que lo falso de la falsa conciencia es, pues, la «falsedad de las relaciones» más que la ignorancia de los «inmersos en las relaciones de la producción de mercancías».[15] Éste es el concepto de ideología con todo su peso.

4. **Dimensión histórica del carácter fetichista de la mercancía, o el conocimiento como proceso político-práctico**

El doble carácter de la mercancía surge con relevancia cuando ya se produce para el intercambio, cuando el consumo directo (y con ello su aspecto de ser valor de uso) ya no es el fin principal de las cosas a producir; pero éste llega a considerarse como aspecto principal sólo en la sociedad desarrollada de productores de mercancías, es decir, en el capitalismo.[16]

---

15. «El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la [apariencia objetiva] que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías —a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo—, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico» [Marx (1975*b*: 91). Original: Marx (1975*a*: 88). Véase nuestra nota 12].

16. «Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías. [...] Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes

El «misticismo del mundo de las mercancías» que, en especial en la forma finalizada (la *forma de dinero*), encubre, en vez de revelarlo, el carácter social de los trabajos privados, coincide con «formas del pensar socialmente válidas, y, por tanto, objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías» (Marx, 1975*b*: 93). Por ese motivo desaparece, desde luego, con el mundo de las mercancías, también el carácter fetichista que le es inherente. Esto no sólo debe esperarse así en el proceso histórico de la superación de la producción de mercancías («una asociación de hombres libres») (Marx, 1975*b*: 96), sino que puede ya representarse conceptualmente al dirigir la mirada sobre otras formas de producción.[17] Como ejemplos de formas de producción distintas de la producción de mercancías, Marx menciona las siguientes:

1. «*Robinsón*»: «Todas las relaciones entre Robinsón y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth [un economista vulgar], sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del valor» (Marx, 1975*b*: 94).

2. «*La tenebrosa Edad Media europea*» *(dependencia general):* «La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor. [...] las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo» (Marx, 1975*b*: 94 ss.).

3. La «*industria patriarcal, rural, de una familia campesina*» *(división familiar natural* [*naturwüchsig*] *del trabajo)*: «[...] el gas-

---

como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas. A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social» (Marx, 1975*b*: 89).

17. «Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción» (Marx, 1975*b*: 93).

to de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva de la familia» (Marx, 1975*b*: 95).

4. *(Representación ideal de una sociedad emancipada)* «[...] *asociación de hombres libres* que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinsón se reiteran aquí, sólo que de manera social, en vez de individual» (Marx, 1975*b*: 96. Cursivas mías). Como los seres humanos producen, en este caso, conscientemente en sociedad, es decir, no como trabajadores privados, se suprime el doble carácter del trabajo productor del fetichismo de las mercancías y, con ello, ese fetichismo mismo: «Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfanamente sencillas [...]» (Marx, 1975*b*: 96).[18]

La historicidad del fetichismo de la mercancía debe entenderse de tal manera que la relación de producción que lo produce se conciba como un escalón del desarrollo hacia relaciones de producción racionales y, con ello, hacia la sociedad emancipada. No se llora por la pérdida de viejas relaciones de producción más transparentes,[19] sino, más bien, porque recordando a formas pasadas de producción, se pone de manifiesto lo perecedero de las actuales.

El meollo de la lucha ideológica (en el primer sentido) de Marx por el concepto del fetiche, está en que en su análisis del

---

18. Sobre el tema de «el fetichismo de las relaciones económicas en las diversos modos históricos de producción» véase además Marx (1981: 1057).

19. «Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad» (Marx, 1975*b*: 97).

capital señala que si bien las contradicciones antagónicas del organismo burgués de producción no son perceptibles a primera vista (según la cual la sociedad realiza la conciliación de los intereses generales con los particulares y los de los individuos), al develarse la apariencia superficial del intercambio de equivalencias, resulta que también la sociedad burguesa es una en la cual la explotación del ser humano por el ser humano es su base constitutiva; o sea que, si bien la «*Liberté, Égalité, Fraternité*» despojó del poder a la nobleza, la sociedad burguesa está más lejos de lo que pudiera aceptar, aún en sueños, de la reivindicación universalista de libertad, igualdad y solidaridad de todos los seres humanos.

Pero, la sociedad burguesa no debe ser entendida como simple progreso frente a la feudal por haber inscrito en sus banderas los derechos humanos sino, muy especialmente, por crear las bases materiales para la forma de sociedad[20] que ella misma pretende ser: la de los seres humanos conscientes de sus actos, o sea, la ilustrada, que ha tendido un puente sobre la grieta existente entre el interés social y el individual.

La limitación que dificulta o impide la conciencia humana de que es necesario y posible aprovechar ese fundamento para hacer una sociedad distinta a la burguesa está, por desgracia, en que esta última, más que todas sus predecesoras, reproduce la falsa apariencia de que ella ya es la cima de la historia, o por lo menos «en principio», el «mejor de todos los mundos imaginables». Por eso, la crítica de la economía política de Marx en los tres tomos de *El Capital* debe entenderse como una *crítica del fetichismo*, que paso a paso presenta las contradicciones inherentes al modo capitalista de producción, a la vista de las contradicciones y deficiencias de las teorías burguesas sobre aquella economía.[21]

Más allá de esta posibilidad de la crítica teórica al fetichismo como punto de partida para superar la conciencia cosificada, en la obra de Marx queda, en consecuencia, que la fetichización de

---

20. Para el «[...] proceso material de producción [...] como producto de hombres libremente asociados [...], sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva» (Marx, 1975*b*: 97).

21. Compárese al respecto nuestras notas 23 y 24.

las relaciones de explotación, que en su superficie se presentan como negocios libres de seres humanos libres en condiciones justas de intercambio, sólo fracasa en el momento en que las relaciones de explotación hubiesen reculado en el proceso histórico ante formas de producción racionales, es decir, libres, así como conscientemente percibidas y organizadas como sociales. Esto significa que el conocimiento es concebido *como proceso político-práctico*.

La fetichización, la cosificación de las relaciones, la apariencia objetiva, la conciencia necesariamente falsa, «únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente racionales, entre ellos y con la naturaleza» (Marx, 1975*b*: 97). Es decir: las ideologías sólo pueden ser superadas, sólo se deshacen con la sociedad libre, organizada conforme a la razón, con correspondientes relaciones de reproducción de las condiciones de vida. La diferencia frente al entendimiento común y corriente (*common sense*) que se tiene de lo que es «ideología», apenas podría formularse con mayor brillantez:

> La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente [Marx, 1975*b*: 97].

5. **Sobre la relación entre «necesidad» e «interés» en la formación o perpetuación de las ideologías**

En nuestra discusión del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, ya se tocó brevemente la pregunta sobre la relación existente entre los «prejuicios interesados de las clases dominantes» (Marx, 1980: 7) y la conciencia *necesariamente* falsa, que vuelve a plantearse cuando Marx, al referirse a la «economía política», se refiere:

> A formas que llevan escritas en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo [Marx, 1975*b*: 98 ss.].

Así pues, también aquí está presente un enfoque del concepto de ideología: la conciencia que en una determinada época se plasma como la dominante, cuyo ejemplo es aquí la conciencia burguesa, ideológica, por cuanto capta la formación existente de la sociedad como conclusión y punto culminante del proceso histórico y, partiendo de ahí, reinterpreta las contradicciones presentes (o las confusiones teóricas) como algo «natural», para así librarlas tanto de la crítica como del análisis crítico. Pero, aquí se nos plantea una pregunta: ¿hasta qué punto es también «*necesaria*» esta *conciencia burguesa* ahistórica que sobre estima la importancia de la propia formación social? Al respecto, es importante lo señalado por Alfred Schmidt: el concepto marxiano de ideología es *polémico y combativo*, y *no uno académico*. Eso significa que el interés de los sujetos actuantes es, por supuesto, también un aspecto de la formación o, en su caso, la preservación de una conciencia ideológica. Hacia esa interpretación apunta también el concepto político de «conciencia burguesa» y la afirmación sobre las «formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso» (Marx, 1975*b*: 98 s.), o sea, formas que no se ocultan tras una apariencia objetiva y a pesar de ello se fetichizan.[22]

---

22. Cabe anotar además que Marx habla de algo así como «los prejuicios interesados de las clases dominantes» cuando hace una distinción entre economía clásica y economía vulgar. Los representantes de esta última se sienten «por entero a sus anchas» en las «configuraciones de la apariencia»; su fórmula así engendrada «corresponde al mismo tiempo al interés dé las clases dominantes, puesto que proclama la necesidad natural y la legitimación eterna de las fuentes de sus entradas, elevándolas a la calidad de dogma». La economía clásica, en cambio, ha disuelto, por lo menos en parte, «esa falsa apariencia, esa superchería, [...] esa personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana [...]». Allí donde hasta sus mejores representantes «siguen siendo prisioneros, en mayor o menor medida del mundo de la apariencia críticamente disuelto por ellos», la causa no está exclusivamente en «prejuicios» de motivación política ni exclusivamente en razones teoréticas internas, sino que, desde el «punto de vista burgués», no es posible una congruente superación de esta barrera del conocimiento (Marx, 1981: 1056 ss.).

Acerca de la distinción hecha por Marx entre economía clásica y economía vulgar, véase además: Schmidt (1967: 39 ss.).

En Lukács, se prosigue esta idea diciendo que la cosificación de las relaciones, la apariencia objetiva, la conciencia necesariamente falsa (sólo) se pueden suprimir con el criterio del proletariado (es decir, por el propio proletariado). Véase Lukács (1967: 165 ss.).

La formación de la «conciencia» ideológica debe entenderse, pues, como el producto *tanto* de un «*conocimiento interesado*» como *también* de la «*apariencia necesariamente falsa*». Así pues, cuando se dice que el concepto marxiano de ideología no es un concepto académico, debe entenderse sin duda que Marx no distingue rígidamente entre esos dos componentes. A su vez, esto se debe a que ambos componentes surgen de lo mismo: de la sociedad que es en sí misma antagónica y en la que necesariamente hay contradicciones no sólo entre «apariencia» y «verdadera relación» (Marx, 1975*b*: 102, nota 36) sino también entre los intereses de las diversas clases.

Como a Marx no le interesa en abstracto el «conocimiento verdadero», sino más bien el análisis científico de las contradicciones intrínsecas de la sociedad burguesa es para él una parte de la lucha contra aquella formación social y sus apetencias de eternidad; entonces, tampoco le hace falta separar en forma rígida esos dos planos (la ideología como problema de la teoría del conocimiento o como engendro directo de la lucha política).

6. *El Capital* como crítica de fetiches

Ahora bien, antes que nada aclaramos que Marx no expone en *El Capital* un concepto de ideología académicamente desarrollado (como tampoco un concepto de fetiche). Éste, está contenido más bien en el modo que tiene Marx de desarrollar y representar la crítica de la economía política. Por eso, no es suficiente con que nos apoyemos sólo en el subcapítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía. Son, más bien, tanto la estructura en su totalidad, es decir, la organización de la exposición en *El Capital*, así como la argumentación en cada caso al criticar concepciones ideológicas y fetichismos, al igual que la *manera de la crítica de la ciencia económica burguesa* en calidad de crítica a la realidad descrita por ella,[23] las que deben con-

23. Circunstancia que es valorada como tal en las discusiones en torno a *El Capital*, en general para el método de investigación y, en cierto modo, también para el método de exposición. El propio Marx escribe en su carta del 22 de febrero de 1858 a Ferdinand Lasalle sobre *El Capital*: «El trabajo de que se trata es, en primer lugar, la *crítica de las categorías económicas*, o bien, *if you like*, el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la

siderarse como fundamento para elaborar y presentar el concepto marxiano de ideología.[24]

---

vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición» (Marx, 1980: 316). Al respecto, véase Schmidt (1967: 36).

Hay discusiones sobre si Marx, al hablar aquí sobre el «sistema de la economía burguesa», se refiere sólo al sistema científico o también al sistema realmente existente, es decir, a las relaciones de producción. Para ello, véase una expresión anterior suya de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (Sección XXII. «El trabajo enajenado»): «Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. [...] Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción [...]. La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. [...] No *comprende* estas leyes» (Marx, 1985: 510).

24. La crítica marxiana de la economía política puede entenderse como análisis progresivo de fetiches, que revela desde la forma más sencilla hasta las más complejas del mismo (mercancía, doble carácter del trabajo, valor, forma de valor, dinero, forma de dinero, capital, plusvalía absoluta y relativa, salario, acumulación, circulación, tiempo de circulación del capital, ganancia, tasa de ganancia, ganancia promedio, capital comercial, intereses y ganancia empresarial, capital bancario, capital dinerario, sistema crediticio, renta de la tierra, renta diferencial, renta de solares, renta minera, precio de la tierra ---que es en grandes rasgos el curso de exposición en los tres tomos de *El Capital*—). Véase al respecto: Brentel (1989: 14-18). Brentel afirma: «El conjunto de los tomos de *El Capital* está organizado por tanto como teoría económico-social de las formas, a manera de un análisis del fetichismo de las categorías económicas. A cada una de las categorías económicas criticadas, a cada grado de presentación, corresponden [...] nociones de conciencia que, con base en el carácter específico de las relaciones de tipo económico, se imponen a los sujetos actuantes en ellas. Ahí, el fetichismo de las categorías de la economía política es el resultado de la doble naturaleza de la objetividad económico-social como forma social peculiar doble (Forma I y Forma II): comportamiento específicamente social (de los hombres en sus trabajos) que alcanza un carácter objetivo y se presenta luego como propiedad de cosas» (Brentel, 1989: 16 s.)

A lo que agregamos: esta crítica progresiva al fetiche desde las formas más sencillas y generales hasta las más complejas y concretas se fundamenta en que, cuanto más concretas sean las formas, tanto mayor se vuelve el abismo entre el contenido conceptual y la forma visible. Sobre ello dice Marx: «Como la forma de mercancía es la más general y la menos evolucionada de la producción burguesa [...] todavía parece relativamente fácil penetrarla revelando su carácter de fetiche. Pero en las formas más concretas se desvanece hasta esa apariencia de sencillez» (Marx, 1975*b*: 101).

A ello se refiere Lukács cuando habla de un «hermoso desarrollo de esa sucesión» de las formas fetichizadas que se encuentra en el capítulo sobre la «fórmula trinitaria» (Lukács, 1967: 206. Lukács cita aquí a: Marx, 1981: 1052-1057).

En el último punto, debe verse en especial que la crítica a la realidad mediante la crítica de las teorías (económicas) sobre esa realidad ya presupone la concepción de una conciencia necesariamente falsa. ¿De qué otro modo sería posible esa vinculación? Si las ideologías fueran simples presunciones erróneas o si determinadas fallas y desatinos en las teorías económicas se atribuyeran sólo a la casual «estupidez» de los teorizantes, y las contradicciones en las teorías no apuntaran a las contradicciones en la realidad, ¿cómo se habría podido, desde un análisis y, con ello, una crítica de esas teorías, pasar a un análisis y, con ello, a una crítica de las relaciones sociales existentes? (Lo cual, según es sabido, fue el método marxiano de investigación y vuelve a estar presente, en ocasiones, en la propia presentación de sus resultados científicos.)[25] Marx defendió a los clásicos de la economía política contra el reproche de que «consideran a la producción demasiado exclusivamente como un fin en sí. La distribución tendría una importancia similar». Su defensa es precisa en este sentido: «Como si esta disociación hubiera pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad» (Marx, 1857: 289).[26]

Visto así, pues, el concepto marxiano de ideología o de fetichismo es constitutivo para su crítica de la economía política, considerando a ésta no como aportación «pura» a la historia de las teorías, sino también como la obra de un comprometido paladín de la lucha por superar la explotación del ser humano por el ser humano.

Aquí se halla, también, la *fuerza explosiva político-teórica de la interpretación del concepto marxiano de ideología*. Si uno reconoce el concepto de ideología como conciencia necesariamente falsa, que «se deja encandilar por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo» (Marx, 1975*b*: 100), asimila a la vez la «relación teoría-praxis» expuesta antes. Esto significa que todo aquel que acepte este concepto de ideología ha dejado atrás la estricta separación entre ciencia y lucha polí-

25. Sobre la relación entre el método de investigación y de exposición de Marx, véase Schmidt (1997: 37 ss.).

26. Esta frase, Marx la termina exclamando: «¡Cómo si aquí se tratara de una conciliación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!» (Marx, 1857: 289).

tica, o bien, la separación entre ciencia y sociedad o de la razón como puramente instrumental (manifiesta en las concepciones de la razón como externa a la historia y al proceso de desarrollo humano).

Es decir, quien lo haga ya ha reconocido el «legado» hegeliano que hay en *El Capital*, en el sentido de que la realidad es, en principio, accesible a la razón y, también en principio, puede ser configurada por ésta, es decir, que la conciliación de los intereses generales con los particulares es posible, igualmente en principio, y que el proceso de desarrollo de los seres humanos que hacen la historia tiende (o podría tender) a ello.

En este sentido, los dos conceptos de ideología presentes en la teoría de Karl Marx, tienden a superar dialécticamente sus diferencias epistemológicas en el proceso hacia una sociedad sin represión, sin marginalización y sin —¿por qué no decirlo, aunque no está de moda decirlo hoy en día?— sin explotación: la *consciencia necesariamente falsa* es falsa en la medida que las relaciones sociales con las cuales coincide son *falsas*; y en la medida que esta *falsedad real* esté superada tendencialmente en una sociedad menos repugnante que la actual, los debates *ideológicos* (en el sentido del otro concepto marxiano de ideología) ya no serían necesariamente debates que tendrían que usar argumentos necesariamente falsos, como hoy en día todavía es el caso.[27]

Bibliografía

BRENTEL, H. (1989): *Soziale Form und okonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverstandnis der Kritik der politischen Okonomie*. Opladen: Westdeutscher.

GANDLER, S. (2013): *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. Ciudad de México: Siglo XXI.

LUKÁCS, G. (1967): *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialectica marxista*. Ciudad de México: Grijalbo.

MARX, K. (1975*a*): *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en K. Marx y F. Engels, *Werke* (tomo 23). Berlín: Dietz.

— (1975*b*): *El Capital, tomo I, vol. 1*. Ciudad de México: Siglo XXI.

27. Compárese al respecto nuestro texto: «Ideología y conocimiento. Reflexiones sobre un debate», en Gandler (2013: 82-95).

— (1975*c*): *El Capital, tomo I, vol. 2.* Ciudad de México: Siglo XXI.
— (1980): *Contribución a la crítica de la economía política.* Ciudad de México: Siglo XXI.
— (1981): *El Capital, tomo III, vol. 8*. Ciudad de México: Siglo XXI.
SCHMIDT, A. (1997): «Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie», en W. Euchner y A. Schmidt (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre «Kapital». Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium*. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt.

ENAJENACIÓN Y DIALÉCTICA EN LOS CONFINES DE LA COMPRENSIÓN DE LA CRÍTICA DE MARX

Diana Fuentes
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco

Uno de los debates que mejor exhibe los problemas de comprensión en torno al método con el que Marx trabaja en *El Capital*, es aquel relacionado con la cuestión de la teoría de la enajenación y sus alcances explicativos. Si bien es cierto que el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, tomó como «punto de partida» el trabajo enajenado para dar cuenta de la propiedad privada (Sánchez Vázquez, 2003: 108), en contraste, para el Marx de *El Capital*, el problema de la enajenación social se manifiesta como un rasgo material en perenne reproducción del proceso de valorización del valor. Dicho de otra manera, en *El Capital* Marx no abandona la teoría de la enajenación, por el contrario, desarrolla lo que era sólo un esbozo en aquellos tempranos textos. Ello no niega, por supuesto, el claro desentendimiento de los conceptos filosófico-especulativos de raigambre hegeliana y feuerbachiana utilizados en aquellos manuscritos, sin embargo, la intensión explicativa que otorgaban a la categoría de enajenación se consolida, en la obra de madurez, como la teoría que permite comprender la dinámica más corrosiva del mundo moderno.

Tal como señaló desde hace ya muchos años Adolfo Sánchez Vázquez en su libro *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, aquello que permite comprender el vínculo entre filosofía y economía en el período de trabajo de juventud de Marx, propio de esos esbozos, es precisamente su pretensión de dar cuenta de los fundamentos de la propiedad privada en el capitalismo a través del concepto de enajenación. Es claro que dicho propósito a la luz del despliegue argumental de *El Capital* resulta insuficiente, sin embargo, se debe destacar que ya entonces Marx alcanzaba a mostrar la tirante tensión que existe entre la creciente riqueza

material que produce el capitalismo, frente al continuo y correlativo empobrecimiento material, social y subjetivo de la clase obrera. Movimiento doble y contrapuesto que revelaba la escisión del producto del trabajo de sus productores, con sus consecuentes efectos objetivos y subjetivos, como condición básica para la apropiación y acumulación de esos mismos productos en manos de otros. Es decir, la enajenación de los bienes producidos, según aquella temprana reflexión, era el fundamento de la riqueza en el capitalismo, y las relaciones sociales de explotación eran su resultado. Sobra decir que después, ya en *El Capital*, Marx invierte esta ecuación: son las relaciones de producción capitalistas las que producen el trabajo enajenado (Sánchez Vázquez, 2003: 100). Inversión que da cuenta de un fenómeno mucho más complejo gracias a las categorías de trabajo, fuerza de trabajo, plusvalor, etc., y a través de la ley general de acumulación capitalista y de la ley general de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, pero, sobre todo, a partir de la teoría del valor.

En este sentido, contrario a las tesis que han insistido en que el problema de la enajenación no tiene ninguna presencia en la complejidad conceptual y el despliegue de la teoría del valor-trabajo en *El Capital*, se puede afirmar la persistencia de la misma. No sólo como una versión más compleja de aquella intuición del Marx de los *Manuscritos* sobre la escisión que produce el capitalismo en la organicidad social, sino como la categoría que posibilita la comprensión de los efectos socio-políticos de la separación y el alejamiento que se crea entre la orquestación de la producción y la conducción de ese proceso productivo, con fines a satisfacer las necesidades sociales, y que irremediablemente constituyen al capitalismo como un sistema caótico e irracional. Por ello, conviene rescatar una tesis del filósofo Bolívar Echeverría, según la cual el equívoco que ha estado a la base de la idea de la inoperancia del concepto de enajenación ha sido que, sin mediación alguna, se lo confunde con otro fenómeno con el que efectivamente está emparentado, pero que, en todo caso, da cuenta de los efectos reificantes que contrae la totalización de la mercantilización de las relaciones sociales: el fetichismo.

El concepto del fetiche mercantil, tal como lo indicó uno de sus más destacados estudiosos, Isaak I. Roubine, siempre ha parecido a propios y extraños como una de las más audaces e

ingeniosas ideas de Marx; como una brillante generalización sociológica que posee una gran potencia crítica ante cosificación de las relaciones humanas en la cultura contemporánea, pero que a pesar de su fuerza descriptiva representa una entidad separada e independiente de la teoría económica. Se ha considerado incluso al apartado sobre el fetiche mercantil del capítulo primero de *El Capital*, casi como una digresión que sirve de agregado a la teoría del valor (Roubine, 2009: 35). Aquí, sin embargo, vamos a trabajar con una hipótesis echeverriana que permite observar que el desdeño del concepto de fetiche tanto como del de enajenación, están parcialmente relacionados con la indeterminación con que se manipulan ambos términos, pues en muchas ocasiones se los concibe casi como sinónimos. El contraargumento echeverriano focaliza la distinción conceptual entre ellos, a partir del análisis del complejo entramado de la circulación mercantil capitalista.

Si se piensa, por ejemplo, en la teoría de la fetichización del objeto mercantil al interior de las relaciones sociales capitalistas, desde la comprensión de la doble consistencia valor - valor de uso, y en el modo en que ésta determina el mundo de los objetos a los que se enfrenta el sujeto moderno, se puede observar cómo esa objetividad fetichizada ha reemplazado la capacidad del sujeto social de autodeterminarse (Echeverría, 2017: 260), es decir, se ha enajenado. De modo tal que el concepto de fetiche atiende a la consistencia del objeto, mientras que la teoría de la enajenación está relacionada con la suspensión de la capacidad política de la vida colectiva. Bajo esta lente, se puede develar la centralidad de ambos conceptos y su interrelación en la totalidad de la arquitectónica de la crítica marxiana. Y se sostiene con suficiencia cómo ambos términos se integran en la totalidad del momento argumental al que pertenecen en la exposición del *El Capital*, es decir, el examen de la apariencia, o, dicho de otro modo, a la forma inmediata en la que se presenta el capital.

Tal como el propio Marx indica, comprender la consistencia y la función del objeto mercantil, implica observar cómo ese extraño ente se muestra como un objeto cargado de sutilezas metafísicas y reticencias teológicas, que, como desplegó después Lukács en *Historia y conciencia de clase*, tiene efectos subjetivos y objetivos que ocultan u obnubilan al entendimiento inmediato su fundamento. Dar cuenta, entonces, del fetiche

mercantil, como insistiría Karel Kosík, permite comprender que es la propia realidad —la realidad de la sociedad burguesa— la que de suyo oculta y, paradójicamente, devela sus propias contradicciones: es el mundo de la pseudoconcreción (1967: 27). Ahora bien, el fundamento del fetichismo en la sociedad contemporánea, como indica Echeverría, supone la actualización de lo «sobre natural» en una situación singular concreta: la del objeto mercantil, cuya presencia se vuelve doble o mística. El argumento de Marx, a decir del filósofo, se desenvuelve como una analogía a través de la cual se revela la doble efectividad de dicho objeto, es decir, su consistencia física en un polo y, al tiempo, en otro, su dimensión «sobre natural» —como un fenómeno de sacralización en plena época del racionalismo ilustrado y progresista—. Es la suya una presencia en la que el plano material o natural se encuentra subsumido por una función metafísica o «sagrada» que se funda en la dimensión del valor abstracto que posibilita su intercambio (Echeverría, 2017: 260-262). La descripción del fetiche mercantil al final del primer capítulo de la magna obra de Marx, por tanto, muestra cómo la dimensión «profana» del valor de uso y de las relaciones sociales queda sobredeterminada por una realidad, la del valor, que constituye al objeto mercantil como una entidad contradictoria, dual, pero altamente efectiva para la reproducción social capitalista. La mercancía no sólo sirve como un medio que concreta el carácter social de los valores de uso, sino que se vuelve el medio generador de dicha socialidad, como por acto de magia. Los objetos en esa condición han reificado las relaciones sociales. Sin embargo, la teoría del fetichismo mercantil es más bien un «corolario», dice el filósofo, de la teoría de la enajenación (Echeverría, 2017: 273-276).

Así, en otro registro de la misma condición, la enajenación da cuenta de la fractura que produce en el cuerpo social, la configuración de esa realidad reificada y reificante, puesto que supone la incapacidad del sujeto colectivo de ejercer su politicidad básica en la sociedad capitalista. Es así como se muestra en *El Capital*, y es así como la teoría de la enajenación tiene presencia en él. Por ello es que el concepto del fetiche mercantil más bien depende de la teoría de la enajenación social. Bajo esta perspectiva, la confusión sobre la diferencia entre ambos conceptos manifiesta, en todo caso, un descuido sobre la cabal comprensión entre el desarrollo de la forma mercantil y su relación con el

fenómeno de la enajenación social, puesto que se deja al margen la cuestión histórico-metodológica sobre la especificidad diferencial de la forma mercantil-capitalista frente a las relaciones de mercado que la antecedieron.

Atender a esta sutil pero significativa diferencia, siguiendo también el señalamiento echeverriano, supone el reconocimiento de la forma material en la que se concreta la enajenación. La enajenación no como la había dispuesto el Marx de los *Manuscritos*, en tanto que en ellos la intención y la caracterización eran aún limitadas respecto de las obras de madurez, puesto que sólo se atendía a un momento del ciclo reproductivo del capital, esto es, la fase productiva. Dicho de otra manera, al Marx de esos textos aún le faltaba reconocer la dinámica de la producción del capital en el ciclo que contempla la producción, la circulación y el consumo, como un proceso dinámico que se actualiza y se recompone de forma permanente. Es decir, atender al proceso de producción y reproducción del capitalismo o proceso de valorización del valor, no como un hecho dado sino como una tendencia estructurante cargada de contradicciones internas que de suyo requiere ratificarse tanto en las formas concretas de la vida cotidiana como en la esfera más general de la organización de la vida económica.

Para desnudar cómo es que el objeto mercantil-capitalista contiene y reproduce una forma de la reificación social nunca antes vista en la historia de la humanidad, Marx muestra la mercancía en su desarrollo, abstrayendo o separando sustancia y forma en la relación mercantil. Si bien la forma del intercambio mercantil-capitalista presupone aquellas otras formas que la preceden, esas otras versiones contienen y representan relaciones sociales radicalmente diferentes, ya que en esas antiguas versiones, en tanto expresiones de la vida social, aunque existieran modos de intercambio de productos bajo la forma mercantil e incluso éstos hubieran desarrollado la forma dineraria —fuera su materialidad una moneda acuñada en un metal precioso o una semilla como el cacao—, ellas siempre desempeñan un papel subordinado. Puesto en otro plano, en el pasado precapitalista, las comunidades no dependen para su existencia del intercambio mercantil, dado que éste sólo tiene presencia como resultado excedentario; en tanto que en el capitalismo, la presencia del intercambio no sólo es totalizante sino que progresivamente subsume los distintos órde-

nes de la reproducción material a la lógica de la producción mercantil.

Este rasgo es fundamental para comprender por qué la enajenación propiamente capitalista, en tanto fenómeno del intercambio mercantil capitalista, acontece, se concreta y tiene lugar sobre un componente que la antecede, pero al que supera: el de la relación mercantil-simple. Acontecer que sólo fragua sobre formas de relación social preexistentes, de las que acepta aquello que sirve a su lógica estructurante, así como elimina lo que se le oponga. La enajenación siempre es una tensión dinámica entre esa socialización abstracta y las formas de socialidad concreta en las que opera y a las que confronta. Ahora bien, esta afirmación supone un problema metodológico central en la teoría del valor trabajo de Marx.

Un lector tan agudo como Roman Rosdolsky en su *Génesis y estructura de «El Capital»*, antes de entrar de lleno al apartado «La sección sobre el proceso de producción», dedica una observación preliminar a la cuestión «de la realidad de la ley del valor en la economía capitalista», sirviéndose de la célebre *Introducción de la crítica de la economía política de 1857*. Al seguir la presencia de la secuencia evolutiva en el argumento de Marx, observa que ésta no puede ser tratada como una sucesión lógica de conceptos y de su dialéctica, sino como una evolución histórica real:

> [...] cada una de las categorías mencionadas se despliega más allá de sí misma, y ninguna de ellas puede ser concebida plenamente sin las precedentes. Pero también lo contrario parece correcto: que cada una de esas categorías presupone la siguiente, y sólo fundada en ella podría alcanzar su total desarrollo. Así evidentemente, la categoría del capital no puede desarrollarse sin la de la mercancía, la del valor y la del dinero; pero parece igualmente cierto que estas categorías sumamente generales sólo pueden formarse del todo basándose en el capital y en su modo de producción. ¿Cómo puede resolverse esta «contradicción», y cuál de las dos interpretaciones de la secuencia evolutiva es la correcta? [Rosdolsky, 2004: 203).

Aquí la tensión metodológica demuestra que no sólo se trata de un problema expositivo, sino que entraña la profunda cuestión lógica sobre la forma de abstracción con la que trabaja Marx, que, por otra parte, obliga a rememorar cómo en los tem-

pranos *Manuscritos* del 44 la deducción de la abstracción del ser genérico, se argüía desde la facticidad de la forma enajenada del trabajo concreto del obrero, es decir, desde la forma concreta que de manera inmediata parecía contradecir la posibilidad de concebir algo así como «un ser universal y por eso libre» (Marx, 2009: 111). En tanto que en la perspectiva de *El Capital* —o, como indica Rosdolsky, en la de los *Grundrisse*—, el problema de la abstracción entraña el fundamento general de la teoría del valor, a la que se ha objetado desde siempre su relación con la teoría del capital. El gran cuestionamiento se concreta en impugnar cómo es que Marx, para llegar a las leyes del modo de producción burgués, puede servirse de la teoría del valor propia del intercambio mercantil capitalista, habiéndola derivado del análisis de la producción mercantil simple, que presupone la igualdad de los participantes del intercambio como mero intercambio de equivalentes y, por ende, prescindiendo de las desigualdades sociales propias de la sociedad capitalista (Rosdolsky, 2004: 203).

En respuesta, Rosdolsky recurre a los argumentos esgrimidos por Marx contra Adam Smith y la economía política, y contra la pretensión de esta última por fundamentar la comprensión de la producción de la riqueza en el valor de cambio, como relación económica dominante de la totalidad de las relaciones de producción e intercambio, al punto de extender su realidad al pasado precapitalista. Para Marx, ésta es una ficción que se queda en el plano de la apariencia de la circulación mercantil. A diferencia de la pretensión de la economía burguesa, el argumento marxiano que rescata Rosdolsky no busca establecer una época dorada de la ley del valor en la que se fincara la idea de un intercambio libre de contradicciones concretas. En Marx no hay ficción fundacional. Lejos de esta pretensión por buscar el fundamento de las formas sociales en un pasado prehistórico —incluso bajo el auspicio de la justificación metodológica—, Marx distingue con claridad que la producción originaria se basaba en comunidades primitivas para las que el intercambio privado era un fenómeno de excepción (Rosdolsky, 2004: 205-206) «[...] Verdaderamente pueblos mercantiles sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual dioses de Epicuro...» (Marx, 2007: 97).

En el pasado de la vida comunitaria, el intercambio mercantil sólo tiene una presencia fortuita y depende de la volun-

tad de sus poseedores, afirma Marx en *El Capital*, precisamente en el momento en el que explica el proceso de intercambio. Ahora bien, esta forma histórica fue superada cuando la producción de mercancías se convirtió en el carácter dominante de la producción como forma de producción capitalista, es decir, cuando el trabajo asalariado se constituyó como la base que le permitió imponerse a la sociedad en su conjunto. Es el momento en que abandona su forma embrionaria o seminal, propia del pasado precapitalista, y se convierte en una determinación que abarca y regula la totalidad de la producción social. Por eso, según Marx, la ley del valor-trabajo, lejos de pertenecer al pasado, es justamente una característica de la sociedad capitalista, que además sólo adquiere plena vigencia en ella (Rosdolsky, 2004: 206). Por tanto, el debate sobre el desarrollo de la secuencia que va del intercambio mercantil simple al intercambio mercantil capitalista está en el centro del despliegue que permite comprender la secuencia mercancía-valor-dinero-capital.

Para Rosdoslky, el aspecto metodológico medular es si, desde el punto de vista de Marx, es posible hablar de dos modelos distintos: aquel que correspondería al de la economía mercantil simple y, otro, el de la economía capitalista, así como de si Marx dedujo las leyes de esta última a partir de las leyes de la primera (2004: 207). La respuesta que formula Rosdolsky recurre de nuevo a la *Introducción* del 57, es decir, a la célebre síntesis de la lógica con la que, a decir del propio Marx, debe trabajar la ciencia crítica:

> [...] la categoría económica más simple, como por ejemplo el valor de cambio [...] no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado. Como categoría, por el contrario el valor de cambio posee una existencia antediluviana... [2006: 51].

Esto supone que las categorías expresan formas de ser, por lo que su existencia, insiste Marx, no depende del momento en que se comienza a hablar de esa realidad como tal. En todo caso, las abstracciones más generales emergen exclusivamente ahí donde se ha producido su desarrollo o despliegue más rico, es decir, donde un elemento se hace común. Es por esto que la categoría que se muestra como la abstracción más simple, dada

su naturaleza abstracta, expresa una relación antiquísima que podría hacerla válida para todas las épocas, pero sólo se presenta como prácticamente cierta y específica en ese grado de abstracción, como categoría de la sociedad moderna. Dicho de otra manera, la categoría de valor de cambio, por ejemplo, es el producto de condiciones históricas, dado lo que hay necesariamente de determinado en esa abstracción, y, por ello, su validez está limitada a esas condiciones, a pesar de que se la pueda encontrar en el pasado en su forma seminal. Esto es lo que explica la famosa aseveración marxiana de que, al ser la sociedad capitalista la forma más compleja de la reproducción social existente, las categorías que expresan sus condiciones y que sirven para la comprensión de su organización —en su despliegue extensivo e intensivo—, posibilitan, simultáneamente, comprender las formas de organización que la precedieron: «...En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono» (Marx, 2006: 55).

El gran hallazgo, por tanto, es reconocer el despliegue de las categorías en lo real, es decir, en su desarrollo histórico. Y lo mismo aplica para la categoría de valor que también posee una existencia antediluviana, aunque en ese pasado existía de una forma inmadura o embrionaria, ya que su forma desarrollada sólo se manifiesta en la sociedad capitalista; sólo en ella la producción de mercancías se convierte en la forma general de la producción y de ahí su especificidad. Por ello, Marx afirma que Aristóteles logró advertir que la relación de valor implica que una cosa se equipare a otra, sin embargo, no pudo conceptualizar el valor porque la categorización desarrollada del mismo sólo se materializó cuando sirvió como expresión de su existencia desplegada o general. Esa existencia efectiva es lo que le permite convertirse en prejuicio universal. En palabras del propio Marx:

> El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular [2007: 74].

Es por esto, afirma Rosdolsky, que en la sociedad capitalista la ley del valor sufre una modificación formal que la distin-

gue sustancialmente del intercambio simple, propio de las formas precapitalistas. A diferencia del pasado, la categoría de valor actúa como una determinación abstracta que expresa el hecho de que en la sociedad capitalista todos los sujetos deben vincularse recíprocamente a través del intercambio mercantil. Habida cuenta de que las determinaciones abstractas no pueden aplicarse sin mediación a las relaciones concretas más desarrolladas, para el caso, la categoría de precio establece la mediación que permite comprender el pasaje que va de la economía mercantil simple a los precios de producción o capital, no como una deducción histórica, sino como un método que permite comprender lo más concreto de la sociedad capitalista. Es así que Marx no usa dos modelos diferentes, afirma Rosdolsky, sino sólo aquel de la producción capitalista, al que sólo se puede conocer a través de sus leyes internas. Así lo muestra el hecho de que para comprender los precios, que aparecen como la superficie, se debe atender a su fundamento oculto: el valor (Rosdolsky, 2004: 209).

De modo tal que no hay dos modelos explicativos en Marx, el del intercambio mercantil simple y el del intercambio mercantil capitalista, puesto que en este último no se da un intercambio entre dinero y trabajo, sino entre el dinero y la capacidad viva de trabajo (Rosdolsky, 2004: 227). Lo que vende el trabajador es únicamente una medida determinada y particular de la manifestación de su energía, pero, por encima de cada manifestación particular, está la capacidad de trabajo como totalidad. Aspecto central a la hora de reconocer que el trabajador es más que fuerza de trabajo y que sólo se enajena como medio de su propia vida (Rosdolsky, 2004: 231). Es por esto que la teoría de la enajenación adquiere una relevancia absoluta desde la perspectiva de la teoría del valor y de la producción del plusvalor, pues, por un lado, muestra la enajenación de la fuerza de trabajo, pero, al mismo tiempo, revela que el capital requiere, como condición básica, que la mercancía fuerza de trabajo esté disponible para las necesidades de la lógica del mercado. Es ésta una más de las diferencias fundamentales de la forma mercantil-capitalista y de la transformación del dinero en capital. Sólo cuando se encuentra en el mercado al «trabajador libre» como vendedor de su fuerza de trabajo, es que el capital anuncia una «nueva época del proceso de reproducción social» (Marx, 2007: 207).

El nuevo ser humano libre, el obrero, es libre en un doble sentido. Primero, dispone de su fuerza de trabajo como una mercancía propia, como una mercancía que es suya. En segundo lugar, carece de cualesquier otras mercancías que comerciar para su sobrevivencia. Libre y despojado, el obrero es también libre de entablar relaciones mercantiles «jurídicamente iguales» con aquellos que poseen el dinero para establecer el intercambio. El elemento fundamental garante de esta relación, establecida como una venta temporal, es que la persona poseedora de la fuerza de trabajo disponga de ésta para su consumo, enajenando, entonces, su «propiedad» sobre ella (Marx, 2007: 204).

Al seguir la traza argumental de Marx, es posible darse cuenta de la relevancia del problema de la enajenación social como rasgo fundamental del proceso de valorización del valor. No sólo, entonces, como lo hizo en los *Manuscritos*, al vislumbrar la contradicción del mundo capitalista como la oposición y la disparidad entre el enriquecimiento del mundo de las cosas y la depauperación del cuerpo de los trabajadores, sino, enriquecido y profundizado en *El Capital*, como un rasgo que hace parte del proceso de extracción de plusvalor bajo la lógica del intercambio mercantil-capitalista. Como consecuencia, el tipo de cosificación mercantil capitalista o enajenación tiene una forma propia que impone una tendencia estructural a la circulación, pero que también se vuelve una tendencia estructurante de aquellas formas de la vida social que le son favorables o de aquellas que le son hostiles: a las primeras, las reconfigura; mientras que a las segundas, las ataca sin reparo.

> El capital no ha inventado el plustrabajo [...] Es evidente, con todo, que cuando una formación económico-social no prepondera el valor de cambio sino el valor de uso del producto, el plustrabajo está limitado por un círculo de necesidades más estrecho o más amplio, pero no surge del carácter mismo de la producción una necesidad ilimitada de plustrabajo... [Marx, 2007: 282].

La enajenación, por tanto, supone la incapacidad efectiva de intervención de los trabajadores, los sujetos sociales y la comunidad en su conjunto, en la conducción de los mecanismos de satisfacción de las necesidades colectivas. Es un efecto imprescindible de la irracionalidad que opera entre el carácter

formal de la sociedad capitalista, que, basada en el cálculo económico privado, impone a toda manifestación de la vida esa misma «legalidad». Imperio en el que las leyes del mercado están sometidas al cálculo de probabilidades, pero cuyo principio no tiene que someterse a una ley igual a la de los fenómenos singulares —aquella de los propietarios privados—, puesto que no hay ley que pueda imponerse por sobre las acciones de los individuos, aunque ejerza un determinado dominio sobre el todo. La estructura social se manifiesta, entonces, en leyes independientes que sólo se coordinan formalmente. En este sentido, esa legalidad, como dice Lukács, es un «producto inconsciente» de causalidades en interacción que ha de «mantenerse e imponerse de tal forma que no sea nunca plena y adecuadamente cognoscible» (1969: 111), por tanto, no puede ser un modo racional completo. Ése es el centro de su irracionalidad inmanente y es el fundamento que, desde la crítica marxiana, explica por qué la capacidad colectiva de dirección política nos es arrebatada: enajenada.

La centralidad de la teoría de la enajenación, por tanto, está articulada a la crítica de Marx a la sociedad capitalista como un todo. Se halla en el centro del debate sobre el modo en el que opera la producción y reproducción de la riqueza en el mundo contemporáneo. Es el elemento que permite comprender el sentido más profundo de la intervención capitalista en la vida cotidiana, en el quehacer de práctico de las fuerzas sociales, en la política liberal institucionalizada, en la conciencia y en el mutuo autorreconocimiento de los explotados.

Bibliografía

ECHEVERRÍA, Bolívar (1986): «El problema de la nación desde la "crítica de la economía política"», en *El discurso crítico de Marx*. Ciudad de México: ERA.

— (2017): *El discurso crítico de Marx*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Itaca.

KOSÍK, Karel (1967): *Dialéctica de lo concreto*. Ciudad de México: Grijalbo.

LUKÁCS, Georg (1969): *Historia y consciencia de clase*. Ciudad de México: Grijalbo.

MARX, Karl (2006): *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2007): *El Capital*. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (2009): *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
ROSDOLSKY, Roman (2004): *Génesis y estructura de «El Capital» de Karl Marx. (Estudios sobre los «Grundrisse»)*. Ciudad de México: Siglo XXI.
ROUBINE, Isaak I. (2009): *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*. París: Éditions Syllepse.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2003): *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México / Ediciones La Jornada / Itaca.

KARL MARX Y SUS DESDOBLAMIENTOS: DE LA CRÍTICA DE LA ABSTRACCIÓN Y DEL FETICHISMO A LA CRÍTICA DE LA RAZÓN

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

En el presente trabajo me propongo tratar el análisis y la crítica de la abstracción y del fetichismo de la «forma de la mercancía (*Warenform*)» en el discurso de Marx en el primer volumen de *El Capital*, así como el modo en que una y otra fueron continuados y ampliados por pensadores posteriores a lo largo del siglo XX. Ello tiene que ver con una serie de problemas analizados con ayuda de conceptos que son centrales en la crítica de Marx al capitalismo como los del fetichismo, el extrañamiento, la ideología y, en general, el sentido y función de la crítica al capitalismo. Todo ello remite, a su vez, a la relación que mantiene la crítica al capitalismo con la crítica a la razón y a la Modernidad en su conjunto. Para ello me detendré en primer lugar en el análisis que Marx ofrece en el primer capítulo del primer volumen de *Das Kapital* (1); posteriormente, me ocuparé del modo en que ese análisis fue proseguido y desarrollado por Georg Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), especialmente en el ensayo *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* (2). Finalmente, me detendré en la forma en que las reflexiones de Marx fueron desarrolladas por Alfred Sohn-Rethel (3). Al final me permitiré ofrecer algunas consideraciones que permitan —espero— comprender mejor la crítica a la abstracción y al fetichismo de la mercancía planteadas por Marx al igual que su desarrollo y problemas, limitándome a mencionar algunas vías por las que ha transitado la reflexión sobre este tema con posterioridad a la obra del autor de *El Capital* (4)*.

* Espero poder desarrollar este trabajo bajo la forma de una obra independiente dedicada a este conjunto de problemas. Todas las citas y textos de Karl Marx, Georg Lukács, Alfred Sohn-Rethel, así como de otros pensadores que aparecen en este trabajo han sido traducidos por mí directamente desde el original alemán.

1

La discusión en torno a la estructura lógica de *El Capital* de Marx suele relacionarla con la *Lógica* de Hegel.[1] Es en este sentido que ya el propio Engels en una carta a Conrad Schmidt del 1 de noviembre de 1891 le proponía a su destinatario hacer una comparación entre el desarrollo del análisis realizado por Marx desde la mercancía hasta el capital con el ofrecido por Hegel desde la *Lógica del Ser* hasta la *Lógica de la Esencia*, convencido de que había paralelismos sorprendentes entre uno y otro (cfr. MEW, 38: 204). Es preciso subrayar, sin embargo, que la crítica de la economía política de Marx no puede ser entendida sin más al modo de una proyección o aplicación de la *Lógica* de Hegel a una materia concreta por medio de una suerte de hegelianización de la teoría del valor de David Ricardo.[2] Ello lleva a plantearse la pregunta por la relación que el pensamiento de Marx mantuvo con el de Hegel, algo que preocupó al autor de *El Capital* ya desde su juventud. En efecto, ya el joven Marx se preguntaba en los *Manuscritos de 1844* «¿Qué hacemos ahora con la *dialéctica* hegeliana?» (MEW, 40: 568). Es de esta manera que Marx se dirigía en forma crítica y polémica en contra de los teólogos de la escuela hegeliana y exhortaba a ocuparse de la pregunta esencial en torno la dialéctica (*ibid.*). Posteriormente, en el proceso de elaboración de su *Crítica de la Economía Política* y de *El Capital*, él creía haber dado una respuesta a esta pregunta. Así, después de haber concluido su trabajo de redacción del primer libro de *El Capital*, consideró incluso la posibilidad de escribir una *Dialéctica* partiendo de la idea de que en ella podría encontrarse un momento «racional» en el método que Hegel había descubierto, según él mismo lo expresara en una carta a Engels en enero de 1858 (cfr. MEW, 29: 260). De este modo, en el Marx tardío el término «dialéctica» parece empleado como un título genérico para referirse al método para analizar el modo de producción capitalista. De acuerdo a esto, la dialéctica se comprendía sobre todo como un método de exposición (*Darstellung*) que, como tal, no se refería tanto a un movimiento propio e interno de los objetos o de la realidad sino, más bien, al modo en que el

1. Cfr., por ejemplo, Zelený (1962) y Reichelt (1970).

2. Véase a este respecto lo que señala Marx mismo en el apartado consagrado al método en el segundo capítulo *Die Metaphysik der politischen Ökonomie* de *Das Elend der Philosophie* II, § 1. Cfr. MEW 4: 125-144.

pensamiento procede en su aprehensión de lo concreto (cfr. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en MEW, 42: 35-38 y MEW, 29: 260; 31: 313; 32: 538 y 686 y 23: 27). Marx piensa así que la dialéctica especulativa desarrollada por Hegel es una inversión de las relaciones efectivamente reales. Así comprendida, la dialéctica hegeliana aparece para Marx como la forma mística que la especulación ha alcanzado pagando el precio con una inversión de todas las relaciones efectivamente reales entre lo interior y lo exterior, entre lo uno y lo múltiple, entre la aparición fenoménica y la esencia, entre el sujeto y el predicado. De este modo el error fundamental de Hegel, según lo señala Marx ya desde su *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, consiste en que «él comprende *la contradicción de la aparición fenoménica* como *unidad en la esencia, en la idea* (*den Widerspruch der Erscheinung* als *Einheit im Wesen, in der Idee*)» (MEW, 1: 295). Marx le asigna así un papel central a la contradicción como lo interior y verdaderamente esencial o, como él mismo lo señalará en *El Capital*, como «la fuente de la que brota toda dialéctica» (MEW, 23: 623). De acuerdo a esto, lo efectivamente real tiene su racionalidad no en una unidad existente perfectamente acabada y al margen de toda tensión, sino únicamente en el interior la red de contradicciones de lo existente considerado como algo inestable y que se encuentra en un conflicto consigo mismo. Lo existente posee, pues, una «realidad efectiva (*Wirklichkeit*), que por todos sus lados es lo contrario de lo que ella misma dice» (MEW, 1: 266), como ya lo apuntara Marx desde *Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie*. La dialéctica procede por ello no tanto a partir de una unidad inmediata en dirección de una unidad de mediación más profunda a la manera en que lo podría haber visto Hegel; ella parte más bien de una contradicción que se presenta de forma inmediata en la superficie y avanza en dirección de una contradicción más esencial desde la que se configuran los fenómenos que aparecen en la superficie. Ella se propone así no solamente descubrir y exponer en forma aislada diversas contradicciones como existentes, sino integrarlas sistemáticamente en un nexo cuya génesis y despliegue deben ser comprendidos históricamente en su concatenación al igual que en su necesidad.[3]

3. En este punto, como Hans Friedrich Fulda lo ha recordado, no debe dejarse de lado que la expresión «método dialéctico» no es hegeliana. Ella fue acuñada más bien en el marco de la crítica a lo que Hegel denominó «método especulativo (*spekulative Methode*)». Al parecer fue Trendelenburg quien acuñó aquella

Quizá sea preciso recordar en este sentido que Hegel se ocupó expresamente de preguntas en torno al método sólo en algunas observaciones preparatorias, especialmente al inicio de la *Enciclopedia* y de la Filosofía de la Naturaleza. Marx, por el contrario, convierte este problema en el centro de la comprensión de lo que él entiende por dialéctica, más específicamente, como ya se ha dicho, para poder comprender su propio método de exposición (*Darstellung*) que corresponde aproximadamente a lo que Hegel denominara «modo filosófico de la exposición (*philosophische Weise der Darstellung*)» (cfr. *Enciclopedia*, § 246, *Zusatz*). Sin embargo, a pesar de las coincidencias que podrían existir efectivamente entre el modo filosófico de la exposición de Hegel y el modo dialéctico de exposición empleado por Marx, el modo de exposición empleado por el autor de *El Capital* es no solamente distinto, sino que podría incluso decirse que es directamente opuesto al usado por Hegel. En efecto, como lo han subrayado ya entre otros Hans Friedrich Fulda, el propósito que persigue el «método de la elaboración (*Methode des Bearbeitens*)» o «método del desarrollo (*Entwicklungsmethode*)», como Marx en ocasiones lo llama (cfr. Carta a Engels en enero de 1858 en MEW, 29: 260 y Carta a Ludwig Kugelmann del 6 de marzo de 1868 en MEW, 32: 538) es opuesto al de «exposición de la idea (*Darstellung der Idee*)» usado por Hegel (*Enciclopedia*. Introducción a la *Segunda Parte. La filosofía de la naturaleza. Zusatz* y *Enciclopedia*, § 18). En efecto, el método empleado por Marx no tiene el propósito de satisfacer los requerimientos del propio pensar, esto es, de llevar a término la disolución de las contradicciones en el marco del pensar especulativo (cfr. *Enciclopedia*, § 11), disolviendo las contradicciones en las que se enreda el propio pensar, sino que se propone la meta más bien profana e inmanente de remitir estados, tendencias, procesos y opiniones existentes e incompatibles entre sí —y en este mismo sentido contradictorios— remitiéndolos a contradicciones de más largo alcance y en un nivel más profundo (cfr. Fulda, 1978: 194). El propósito que parece recorrer a la idea misma del «método de exposición» de Marx es, pues, el de mostrar la existencia de tensiones y

---

expresión en el año 1840 en sus *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones Lógicas*) y comenzó a difundirlo con éxito. En los años que siguieron inmediatamente a la aparición de este libro la expresión «método dialéctico» fue empleada por autores que no pueden ser llamados «hegelianos» en sentido estricto, por ejemplo, H. Lotze (*Metaphysik*, Leipzig, 1841: 17 ss.) y Karl Weinholtz (*Die Spekulative Methode Und Die Natürliche Entwicklungsweise*, 1843) (cfr. Fulda, 1978: 192).

contradicciones que recorren y estructuran las relaciones de los hombres con la naturaleza, con lo demás y consigo mismos, mostrando el modo en que esas contradicciones en la realidad efectiva son disimuladas y enmascaradas en el marco del análisis ofrecido por la economía política burguesa. De este modo, en cada paso de la exposición sistemática que Marx ofrece, se opera, al mismo tiempo, una destrucción de la pretendida unidad armónica, de opiniones e ideas que encubren las relaciones y contradicciones efectivamente reales, desplegando así una crítica que es, a la vez, un ejercicio de *Aufklärung* sobre procesos, hechos e instituciones exponiendo la diferencia entre sus formas de aparición fenoménica y su esencia. De este modo, como Fulda lo ha subrayado, las categorías de «fenómeno (*Erscheinung*)», «esencia (*Wesen*)» y «apariencia (*Schein*)» adquieren un papel central en la estructura vertical del proyecto entero de exposición planteado y seguido por Marx pero no, como ya se ha dicho, para tratar de construir con ayuda de ellos una pretendida unidad de carácter especulativo sino, más bien, para destruir su unidad aparente. Es importante subrayar que en este método de exposición la forma en que se comprende el nexo existente entre la aparición fenoménica (*Erscheinung*), por un lado, y la esencia (*Wesen*), por el otro, establece, al mismo tiempo, los puntos, fenómenos y procesos en los que se enlazan la exposición sistemática y, al mismo tiempo, el análisis y la consideración de carácter histórico para, de ese modo, salir al paso a la posible objeción de que el método de exposición se desarrollaría solamente en el plano del concepto (cfr. la *Einleitung zu den Grundrisse* así como el apartado dedicado a *Verwandlung vom Geld in Kapital* en la Sección III *Das Kapitel vom Kapital* esa misma obra, en MEW 42: 36-42 y 177-181).

* * *

Es preciso referirse ahora al problema planteado por la pregunta en torno al problema del punto de partida en el análisis de Marx. En efecto, Marx ya se había referido a este problema, central para todo su proyecto, en la *Einleitung* a la *Kritik der politischen Ökonomie*. Es ahí que él expresa su convicción de que es posible encontrar en todos los niveles del desarrollo de la producción una serie de estructuras de carácter invariante que caracterizarían a la propia producción para la satisfacción de necesidades de los seres humanos en general; en segundo lugar, Marx señala también en esa *Introducción* que la anatomía de la

sociedad actual tiene que ser buscada en la economía política (cfr. también *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort*, en MEW, 13: 7-11). En tercer lugar, se señala también que es preciso distinguir los conceptos de «producción», «distribución», «intercambio» y «consumo» para ser tratados en apartados por separado, subrayando, sin embargo, al mismo tiempo, su unidad indisoluble; no obstante, Marx destaca ante todo el momento de la producción como el punto de partida realmente efectivo y, por ello mismo, como el momento que abarca a todos los demás y por el cual tiene que comenzar el análisis (cfr. MEW, 42: 24-34). En cuarto lugar, Marx subraya que, en la esfera de la producción, no se puede tomar como punto de partida la idea de un todo sin más; es preciso comenzar más bien por lo más abstracto y, al mismo tiempo, más simple, para ir avanzando desde ahí, en forma progresiva, hacia lo concreto y más complejo (cfr. MEW, 42: 35). Finalmente, en quinto lugar, para poder determinar la primera categoría con la cual hay que iniciar el análisis, se tiene que distinguir y determinar cuál es la forma, el modo de producción característico de la sociedad actual, esto es, de la sociedad capitalista. Es por ello que la categoría fundamental no podía estar constituida para él por la renta de la tierra, por ejemplo, sino por la categoría del capital, pues, afirma Marx, «el capital es el poder económico que todo lo domina. Él tiene que formar el punto de partida al igual que el punto final (*Das Kapital ist die alles beherrschende ökonomische Macht der bürgerlichen Gesellschaft. Es muß Ausgangspunkt wie Endpunkt bilden...*)» (MEW, 42: 41).

De este modo, aunque en el momento en que redacta su *Introducción* a la *Crítica de la Economía Política* Marx aún no tenía todavía clara cuál sería la disposición y el modo de desarrollar la construcción sistemática de su obra ni las partes de las que ésta se iba a componer, lo cierto es que las reflexiones ahí planteadas permiten advertir ya con cierta claridad por qué *El Capital* debía comenzar en su primer volumen con un análisis sobre el proceso de producción del capital. En el inicio de éste Marx colocará el análisis de la mercancía. En efecto, señala Marx en *El Capital*, la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista aparece fenoménicamente como una monstruosa acumulación de mercancías y la mercancía individual, como su forma elemental. De este modo, en el método de exposición empleado por Marx los conceptos teóricos abstractos se usan y despliegan en el análisis de tipos ejemplares de objetos individuales

—en este caso, el objeto individual es el de la mercancía— de la misma manera en que, por ejemplo, ya Hegel había procedido en su *Fenomenología del Espíritu* al ejemplificar formas y determinaciones abstractas en tipos característicos de objetos individuales de la conciencia (cfr. Fulda, 1978: 206). La exposición científica comienza así con categorías universales, abstractas, para, a partir de ellas, avanzar progresivamente hacia determinaciones cada vez más concretas y, del mismo modo, poder ascender desde el fenómeno u objeto particular analizado hacia determinaciones cada vez más concretas y, a la vez, universales (cfr. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, *Vorwort* y Hegel en el apartado consagrado a *Die Sinnliche Gewissheit* en su *Phänomenologie des Geistes*, en Hegel, GW, 9: 63 ss.). En la elección del punto de partida del análisis se enlazan de este modo dos perspectivas, a saber: por un lado, la del investigador que procede en su exposición, como ya se ha dicho, analizando conceptos teóricos en objetos particulares; por otro lado, se trata también de integrar la perspectiva del observador, del lector, a quien lo primero que se le presenta a la vista son justamente los objetos y fenómenos particulares desde los cuales tiene que ir ascendiendo hacia elaboraciones conceptuales cada vez más ricas en determinaciones (cfr: *Einleitung zu den Grundrissen*, en: MEW, 42: 24-29 y 35-41). El punto de partida está constituido entonces no por una categoría que podría parecer a primera vista central como la del «trabajo», esto es, por la actividad que, según mostrará posteriormente el propio análisis, es la que produce mercancías y valor; el punto de partida tendrá que estar dado más bien por aquel fenómeno, por aquel objeto, al que se atribuye en forma primaria y en un sentido general valor, esto es, por la mercancía y el dinero. De este modo, el objeto por el cual se comienza el análisis tiene que ser mostrado, en el curso del propio análisis, como la forma previa o, si se quiere, como el primer modo de aparición fenoménica del objeto o la categoría que se trata de analizar en la obra en su conjunto: la categoría del capital (cfr. MEW, 23: 169).

El punto de partida en *El Capital* no se localiza entonces en la categoría de trabajo ni tampoco en la de valor, sino en la de mercancía. En efecto, parecería lógico que en esta obra se hubiera comenzado con el análisis de la categoría a la que posteriormente se considerará como el origen real de todo valor, a saber, la del trabajo y los «*productive powers of labour*» (Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776:

Book I, 1) o bien por la del valor como primera categoría económica como lo proponía Ricardo remitiendo de nuevo a Adam Smith (David Ricardo: *Principles of political economy and taxation*, 1817, Chapter I). El trabajo, tomado por sí mismo en forma pura, no parece representar ninguna relación; él es el proceso de la elaboración de un producto útil y, considerado por sí mismo, no contiene nada que podría ser peculiar y definitoria del capitalismo (cfr. MEW, 23: 57 y 192 ss.; 196 nota 7 y 198; MEW, 42: 170); tampoco es posible encontrar una relación en el valor como tal. Una relación como tal aparece solamente en la mercancía donde el valor se presenta enlazado con la dimensión del intercambio, al asumir la forma del valor de cambio, en el marco de una relación dual establecida entre el valor de uso y el valor de cambio. La primera determinación de relaciones se encuentra entonces en la mercancía; en ella se expresa una unidad tejida en el marco de una relación llena de tensiones entre el valor de uso y el valor de cambio. En efecto, en la mercancía el valor se articula en la unidad atravesada por la dualidad de dos determinaciones, a saber: como valor de uso y como valor de cambio, y el trabajo que produce el valor aparecerá también en una doble dimensión, a saber: como trabajo concreto, por un lado, y como trabajo abstractamente humano, por el otro. La mercancía es así un objeto que posee un valor de uso, esto es, que satisface una necesidad determinada y, al mismo tiempo, un valor de cambio en el que se abstrae de la determinidad del valor de uso para asumir la universalidad que caracteriza al valor de cambio. Justamente esta contradicción inmanente en la primera determinación de relaciones es la que convierte al análisis de la mercancía en un análisis dialéctico y hace posible su desarrollo y despliegue sistemáticos en dirección de determinaciones adicionales.

El carácter distintivo del análisis ofrecido por Marx se puede advertir en forma más clara si se compara con las determinaciones clásicas que había asignado Aristóteles a la mercancía. En efecto, el filósofo griego ya había detectado el carácter doble del valor de uso y el valor de cambio en la mercancía (cfr. Aristóteles, *Política* I, 9; *Ética a Nicómaco* V, 8 y *Ética a Eudemio*, 1231*a*: 39 ss.) y es por eso que Marx cita repetidamente al filósofo griego (cfr. MEW, 23: 73 ss., 100, 167, 179 y 430, al igual que *Zur Kritik der politischen Ökonomie:* MEW, 13: 15, 28, 36, 52, 96, 115, 131 y 707). Sin embargo, Aristóteles consideró al valor de cambio como algo que no era propio de la esencia del objeto, considerando así

a las actividades que se concentraban exclusivamente al intercambio comercial como contranaturales (cfr. Aristóteles, *Política*, 1257*a*: 7 ss. y 13 y *Política*, 1257*a*: 17 ss., 29, b20 ss., 1258*a*: 10 y b1, 7), pues en ellas el intercambio se convierte, más allá de la satisfacción de las necesidades naturales, en un fin en sí mismo y el dinero, que inicialmente se empleaba como medio y como medida del intercambio, en la meta de un enriquecimiento desmedido (cfr. Aristóteles, *Política*, 1257 b23 y a33).

Sin embargo, es importante destacar no solamente el *comienzo* del análisis ofrecido en *El Capital* sino también su *desarrollo*. En efecto, la idea que rige el desarrollo del análisis debe ser comprendida como un esclarecimiento, una *Aufklärung* operada por el desarrollo del propio concepto que es, al mismo tiempo, un esclarecimiento de la contradicción oculta por la apariencia que muestra de esa manera la función crítica del descubrimiento, localización y crítica de esa misma apariencia. Es en este sentido que, en el desarrollo de su análisis y de su exposición, Marx recurre a términos de carácter teórico como los de «valor», «trabajo abstracto», etc. para, con ayuda de esos conceptos, posibilitar la comprensión de las formas económicas analizadas. De este modo, en el curso del análisis se muestran los distintos modos en que la esencia de la forma económica analizada —en este caso, del capitalismo— se presenta y aparece fenoménicamente (cfr. MEW, 23: 62 y 595). En este mismo sentido, en el curso de su análisis Marx busca mostrar qué —y por qué— a través del modo en el que la esencia del objeto analizado aparece fenoménicamente, ciertas relaciones que caracterizan y definen a la realidad efectiva se presentan fenoménicamente en forma invertida.[4] Se muestra así la inversión que se opera al presentar una apariencia o mistificación de unidad armónica de las contradicciones que caracterizan a la realidad efectiva. De este modo, Marx descubre y expone el conjunto de relaciones en interior de las cuales y por las cuales surge la inversión para, de ese modo, poder explicar, criticar y destruir esa inversión como una apariencia mistificada. Así, por ejemplo, como lo veremos más adelante, Marx muestra cómo, en las relaciones de intercambio entre los distintos productores, las relaciones de interacción entre éstos se presentan como si fueran determinaciones objetivas de los productos de su tra-

4. Sigo en este punto el detallado análisis de Fulda en: Fulda (1978).

bajo y, en ese sentido, relaciones no entre seres humanos, sino solamente entre objetos. Del mismo modo, el análisis ofrecido por Marx muestra que la pretendida unidad armónica entre valor de uso y valor de cambio que caracteriza a la mercancía es en realidad una apariencia por lo que es preciso explicar cómo es que ha surgido y cuáles son las condiciones de surgimiento de esta apariencia así como la manera en que en esa apariencia se ocultan relaciones sociales entre los hombres caracterizadas por conflictos, asimetrías y relaciones de poder. El descubrimiento y exposición de las relaciones de fundamentación entre la forma económica analizada y el carácter de apariencia adherido por así decirlo a esta forma es lo que constituye en buena medida la dimensión crítica, destructiva, del procedimiento de exposición practicado por Marx. De esta forma, los diversos procesos de constitución de las distintas formas económicas —por ejemplo, de las distintas formas del valor— se expondrán en su conexión y unidad sistemática como una serie de distintas formas de aparición fenoménica de la esencia. En forma análoga a la de Hegel, la idea es, pues, que, en el momento en que la sucesión de formas económicas ha sido expuesta en forma ordenada, sistemática y necesaria, en ese mismo momento podrá decirse que el desarrollo del concepto ha adquirido su completud y el modo de existencia de la forma desarrollada corresponderá a su concepto (cfr. MEW, 23: 256). Es en ese momento que se puede decir que las distintas formas de aparición fenoménica de la esencia corresponden a las exigencias planteadas por su concepto.

De este modo, como habremos de verlo más adelante, en el curso del análisis de Marx se muestra que pertenece al ser mismo de la mercancía su relación con otra mercancía y que, en el interior de esa misma relación, se muestra la estructura interna de la propia mercancía. Es así que destacará en todo momento la manera en que una determinada mercancía se relaciona consigo misma a través de su relación con otra mercancía; de este modo, la contradicción interna que caracteriza a la mercancía se despliega en diferentes figuras que pasan por la forma del valor relativa y la forma del equivalente y, desde esta última, hacia la forma universal del valor. Con ello se va allanando el camino en dirección de una autonomización de la forma del valor bajo la forma del dinero en la que se cristalizan y expresan las múltiples relaciones que las mercancías mantienen entre sí. El

análisis concluirá mostrando que este nexo de múltiples relaciones entre las mercancías no es en realidad sino un nexo de múltiples relaciones sociales entre seres humanos.

* * *

> Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität und Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein spezifisches Bedürfnis. Aber ihre spezifische Brauchbarkeit ist zugleich als *quantitativ* bestimmt *vergleichbar* mit anderen Sachen von derselben Brauchbarkeit, so wie das spezifische Bedürfnis, dem sie dient, zugleich *Bedürfnis überhaupt* und darin nach seiner Besonderheit ebenso mit anderen Bedürfnissen vergleichbar ist und danach auch die Sache mit solchen, die für andere Bedürfnisse brauchbar sind. Diese ihre *Allgemeinheit*, deren einfache Bestimmtheit aus der Partikularität der Sache hervorgeht, so daß von dieser spezifischen Qualität zugleich abstrahiert wird, ist der *Wert* der Sache, worin ihre wahrhafte Substantialität *bestimmt* und Gegenstand des Bewußtseins ist.
> [En el uso la cosa es singular, determinada según su cualidad y cantidad y en relación con una necesidad específica. Pero esta utilidad específica está determinada al mismo tiempo como algo *cuantitativo*, *comparable* con otras cosas de la misma utilidad, del mismo modo en que la necesidad específica a la que ella sirve es, al mismo tiempo, *necesidad en general* y comparable por lo tanto, en su particularidad, con otras necesidades; de acuerdo a esto, también la cosa es comparable con las que son utilizables para otras necesidades. Esta *universalidad* suya, cuya determinidad simple surge de la particularidad de la cosa, de modo tal que, al mismo tiempo, se hace abstracción de su cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el que se *determina* su verdadera sustancialidad y es objeto de la conciencia].
>
> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen)*, § 63

Ya desde el prólogo que colocó a la primera edición del primer volumen de *El Capital*, Marx reconocía que la comprensión del análisis de la mercancía presentado en el primer capítulo de esa obra era el que más dificultades presentaría al lector (cfr: MEW, 23: 11). La «forma del valor (*Wertform*)» cuya figura acabada es la «forma del dinero (*Geldform*)», señala ahí Marx, es demasiado simple y carente de contenido; no obstante, apuntaba él a continuación, no había podido ser investigada en forma adecuada en

más de dos mil años, y ello a pesar de que se habían desarrollado aportaciones relevantes en el campo del análisis de formas más complejas y más dotadas de contenido.[5] Es así que Marx introduce su conocida metáfora que compara la relación existente entre la célula y el cuerpo humano ya formado con la que hay entre la «forma de la mercancía del producto del trabajo (*Warenform des Arbeitsprodukts*)» o la «forma del valor de la mercancía (*Wertform der Ware*)», por un lado, y las formas de valor más complejas, por el otro, por lo que, para comprender a estas últimas, debe comenzarse por el análisis de las primeras (cfr. MEW, 23: 12) para así poder entender en forma más precisa a aquéllas y proceder a la crítica de las categorías económicas que han regido el desarrollo de la sociedad capitalista moderna al modo de un «proceso histórico-natural (*naturgeschichtlicher Prozeß*)» que pueda mostrar a la sociedad actual no como un cristal fijo sino más bien como «un organismo capaz de transformación y comprendido en el proceso de transformación incesante» (cfr. MEW, 23: 16).[6]

Es precisamente en la primera sección *Ware und Geld* del primer volumen de *El Capital*, más específicamente en su primer capítulo, *Die Ware* (*La Mercancía*), donde Marx ofrece un sutil y complejo análisis de la forma de la mercancía. En efecto, señala él, la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista «aparece fenoménicamente (*erscheint*)» como una «monstruosa colección de mercancías» y la mercancía individual como su «forma elemental (*Elementarform*)» por lo que la investigación, apunta Marx, debe comenzar, como ya se ha dicho, justamente con el análisis de la mercancía (cfr. MEW, 23: 49).

La mercancía es, en primer lugar, un «objeto exterior, una cosa (*ein äußerer Gegenstand, ein Ding*)» que, en virtud de sus propiedades, es capaz de satisfacer necesidades humanas de algún tipo, de cualquier clase que éstas pudieran ser, sea de manera inmediata (como objeto de disfrute, de consumo inmediato)

---

5. Vuelvo a este punto más adelante, al final de este primer apartado.

6. En el Postfacio a la segunda edición de *El Capital*, Marx, después de confesarse como discípulo de Hegel, señala, como se recordará, que el capítulo sobre la teoría del valor presentado en *El Capital* ha coqueteado con el modo de hablar del autor de la *Fenomenología del Espíritu* cuya «dialéctica» había presentado en forma amplia y consciente las «formas universales del movimiento (*allgemeine Bewegungsformen*)» que, por lo que puede inferirse de este pasaje, ofrecen la clave para poder analizar las formas universales de la estructura y el movimiento de la forma de la mercancía (cfr. MEW, 23: 27).

o bien de modo mediato (como objeto empleado en la producción de otro(s) objetos, esto es, como medio de producción). Este objeto peculiar que es la mercancía puede ser considerado desde un doble punto de vista, a saber: por un lado, según la «cualidad (*Qualität*)» y, por el otro, según la «cantidad (*Quantität*)». La cualidad de la mercancía remite a su utilidad (*Nützlichkeit*) y es ésta, a su vez, la que convierte a una cosa en un «valor de uso (*Gebrauchswert*)» que se encuentra corporeizado en las propiedades de la mercancía. El valor de uso, afirma Marx, se realiza efectivamente en el propio uso, en el consumo del objeto, mismo que puede ser, como ya se ha señalado, inmediato o mediato en el orden del tiempo. Los valores de uso constituyen el «contenido material de la riqueza (*stofflicher Inhalt des Reichtums*)», cualquiera que pueda ser su «forma social (*gesellschaftliche Form*)». Sin embargo, en la «forma de la sociedad (*Gesellschaftsform*)» analizada por Marx en esta obra, esto en la forma de la sociedad capitalista, los valores de uso son «a la vez los portadores materiales del valor de cambio (*zugleich die stofflichen Träger des Tauschwertes*)» (cfr. MEW, 23: 50). A diferencia del valor de uso, este valor de cambio aparece fenoménicamente como una «relación cuantitativa (*quantitatives Verhältnis*)», esto es, como la proporción *cuantitativa* por la que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase. Este intercambio presupone, afirma Marx, que el valor de cambio de las mercancías puede ser reducido a «algo común (*ein Gemeinsames*)» que no puede ser una «propiedad natural (*natürliche Eigenschaft*)» —sea ésta geométrica, física, química, etc.— de la mercancía. Ese «algo común» que posibilita el intercambio se obtiene más bien en virtud de una «abstracción de [los] valores de uso (*Abstraktion von ihren Gebrauchswerten*)» (cfr. MEW, 23: 51):

> Si se deja de lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, solamente les resta a ellas una propiedad, la de los productos del trabajo. Sin embargo, también el producto del trabajo se ha transformado en las manos para nosotros. Si abstraemos de su valor de uso, abstraemos también de los componentes y formas corporales que hacen de él un valor de uso. Él no es más mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus cualidades sensibles se han extinguido (*Alle seine sinnlichen Beschaffenheiten sind ausgelöscht*). No es más tampoco el producto del trabajo del carpintero o del constructor o del hilandero de cualquier trabajo productivo determinado (*einer bestimmten produktiven Arbeit*). Con el

> carácter útil del producto del trabajo desaparece el carácter útil del trabajo representado en ellos, desaparecen así también las diversas formas concretas de estos trabajos (*die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten*); ellos no se distinguen más, sino que todos son reducidos a igual trabajo humano, trabajo abstractamente humano (*reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit*) [MEW, 23: 52].

Este residuo que permanece después de la abstracción de las propiedades sensibles, de la utilidad de los productos del trabajo, es, dirá Marx, una «objetualidad fantasmal (*gespenstige Gegenständlichkeit*)», una cristalización de la «sustancia social común (*gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz*)» a todos estos objetos que los ha convertido en valores, valores de la mercancía (cfr. MEW, 23: 52). Así, en el marco de la relación de intercambio mercantil, el valor de cambio se independiza de su valor de uso, haciendo abstracción de él y reduciéndose a algo común que se representa precisamente en la relación de intercambio entre las mercancías, a saber: su *valor*. El valor es así la clave para poder hacer inteligible al valor de cambio que no es por ello sino el «modo de expresión (*Ausdrucksweise*)», la «forma de aparición fenoménica (*Erscheinungsform*)» del valor y es éste, por tanto, el punto hacia el que debe dirigirse el análisis (cfr. MEW, 23: 53).

Marx señala así que el valor de uso tendrá un valor sólo en la medida en que en él «está materializado u objetivizado trabajo abstractamente humano (*abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist*)» (MEW, 23: 53). La «magnitud de su valor (*Größe seines Werts*)» será medida a través de la cantidad de la «sustancia formadora del valor (*wertbildende Substanz*)» que está contenida en ese valor de uso, esto es, a través del *trabajo* cuya cantidad puede ser medida, a su vez, por medio de su «duración del tiempo (*Zeitdauer*)», por medio del tiempo de trabajo que posee su propia escala a partir de las fracciones y cortes temporales como minuto, hora, día, semana, mes, etc. El trabajo que forma la «sustancia de los valores (*Substanz des Werte*)» es, pues, trabajo humano, desgaste de una y la misma fuerza humana de trabajo, de modo que es posible hablar de «la fuerza de trabajo total de la sociedad que se representa en los valores del mundo de las mercancías (*die gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft, die sich in den Werten der Warenwelt darstellt*) [y] vale aquí como una y la misma fuerza humana de trabajo aunque consista de innumerables fuerzas

de trabajo individuales» (MEW, 23: 53). De acuerdo a esto, la «magnitud del valor (*Wertgröße*)» es entonces la cantidad de trabajo socialmente necesario o, mejor dicho, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, tiempo de trabajo que, a su vez, puede variar en razón de la «fuerza productiva (*Produktivkraft*)» del trabajo que depende de diversos factores como la habilidad y destreza promedio del trabajador, del nivel de desarrollo de la ciencia y de la posibilidad de su aplicación tecnológica y, en fin, de las «relaciones naturales (*Naturverhältinisse*)» (cfr. MEW, 23: 54). Así, como Marx mismo lo señala en la primera edición de *El Capital*, se puede decir lo siguiente a modo de conclusión de lo anteriormente dicho:

> Ahora conocemos la *sustancia* del valor (*Substanz des Wertes*). Es el *trabajo*. Conocemos su *medida de magnitud* (*Größenmaß*). Es el *tiempo de trabajo*. Resta por analizar su *forma* (*Form*) que convierte al valor en *valor-de-cambio* (*Tausch-Wert*) [MEW, 23: 55].

Se trata ahora de pasar al análisis de la *forma del valor*. Este análisis se desarrolla a partir del segundo parágrafo del primer capítulo del primer volumen de *El Capital* y comienza remitiendo a la doble faz de la mercancía ya destacada —esto es, como valor de uso y valor de cambio— para destacar ahora el doble carácter del trabajo expresado en el valor.[7] Posteriormente, en un segundo momento, ya en el tercer parágrafo de este mismo primer capítulo, Marx procede a analizar la «forma del valor (*Wertform*)».

En efecto, de acuerdo a Marx, es posible distinguir, por un lado, el trabajo que se expresa en la *utilidad* del valor de *uso* de su producto, como «trabajo útil (*nützliche Arbeit*)» que distingue «cualitativamente (*qualitativ*)» a los diversos valores de uso y que es, en último análisis, «condición de existencia de la producción de mercancías (*Existenzbedingung der Warenproduktion*)» (cfr. MEW, 23: 56).[8] Así, dirá Marx, en el valor de uso de toda mercancía se

---

7. Marx señala en este punto que ha sido precisamente él quien ha probado críticamente esta doble naturaleza del trabajo contenido en la mercancía, colocando justamente aquí el centro en torno al cual gira la comprensión de la economía política (cfr. MEW, 23: 56).

8. Marx remite aquí, como una suerte de contrapunto, a la antigua comunidad de la India en la que el trabajo se encontraba sometido a una división social específica, sin que sus productos se convirtieran en mercancías (cfr. MEW, 23: 56). Vuelvo a este punto más adelante (cfr. nota 14).

expresa «una actividad productiva determinada conforme a un fin o trabajo útil (*eine bestimmte zweckmäßig produktive Tätigkeit oder nützliche Arbeit*)». Así, considerado como trabajo útil,

> [...] como configurador de valores de uso [...] el trabajo es [...] una condición de existencia del ser humano independiente de toda forma de la sociedad, necesidad eterna de la naturaleza, para mediar el metabolismo entre ser humano y naturaleza, es decir, la vida humana (*Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln*) [MEW, 23: 57].

Así comprendidos, los valores de uso son el «cuerpo de la mercancía (*Warenkörper*)» en el que se enlazan en forma indisoluble dos elementos: la materia de la naturaleza (*Naturstoff*), el sustrato material que existe sin la actividad adicional de los seres humanos (*materielles Substrat... ohne Zutun des Menschen*), por un lado, y el trabajo humano que imprime diversas formas a ese material, el «trabajo de la formación (*Arbeit der Formung*)» de ese sustrato material, por el otro. Es en este sentido que Marx señala, parafraseando a William Petty, que la riqueza material se forma a partir de la mediación constante entre el trabajo y la tierra, esto es, entre la actividad humana y la naturaleza, entre —podríamos decir en clave hegeliana— el sujeto y el objeto (cfr. MEW, 23: 57-58).

Por otro lado, al mismo tiempo, si se deja de lado la «determinidad de la actividad productiva (*die Bestimmtheit der produktiven Tätigkeit*)» y, de esa manera, el carácter útil del trabajo, lo único que resta es «un gasto de fuerza humana de trabajo (*eine Verausgabung menschlicher Arbeitskraft*)», de cerebro, músculo, nervios, extremidades y huesos que los seres humanos poseen «en su organismo corporal (*in seinem leiblichen Organismus*)», un gasto, pues, de «trabajo humano en general (*menschliche Arbeit überhaupt*)» y al margen de toda diferencia entre sus diversas «formas útiles» (cfr. MEW, 23: 58-59). Se trata aquí de un trabajo determinado no por las diferencias cualitativas vinculadas a los distintos valores de uso, sino de un trabajo que solamente vale *cuantitativamente* y desprovisto de toda dimensión *cualitativa*. Así, dirá Marx, si se atiende a la dimensión del valor de uso, se trata de considerar «el cómo y el qué del trabajo (*das Wie und Was der Arbeit*)»; si, por el contrario, la mirada se dirige al valor de cambio, son más bien

«el cuánto, su duración temporal (*ihr Wieviel, ihre Zeitdauer*)» los que se tornan relevantes (cfr. MEW, 23: 60). Se trata aquí de un «cambio de la forma del trabajo (*Formwechsel der Arbeit*)» que no tiene lugar «sin fricción (*ohne Friktion*)» (cfr. MEW, 23: 58) y que coloca en el centro al «trabajo abstractamente humano (*abstrakt menschliche Arbeit*)» que es el que «forma el valor de la mercancía (*bildet... den Warenwert*)» (cfr. MEW, 23: 61).

Las mercancías aparecen fenoménicamente en el mundo, como ya se ha dicho, en la «forma de valores de uso (*in der Form von Gebrauchswerten*)» que constituyen el «cuerpo de la mercancía (*Warenkörper*)», su «forma natural (*Naturalform*)». Ellas poseen, sin embargo, como ya se ha señalado, una forma doble, a saber: una «forma natural (*Naturalform*)» y una «forma de la mercancía (*Warenform*)». Importante para Marx es destacar ante todo que la «objetualidad de valor (*Wertgegenständligkeit*)» de la mercancía es «puramente social (*rein gesellschaftlich*)» y que, en razón de ello, dicha objetualidad puede aparecer fenoménicamente y ser analizada solamente «dentro de la relación social de mercancía con mercancía (*im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware*)». Así, después de haber analizado el valor de cambio y, con él, la relación de intercambio entre mercancías, para acceder al valor que en él se ocultaba, es preciso volver de nuevo a la «forma de aparición fenoménica del valor (*Erscheinungsform des Wertes*)» para esclarecer de ese modo la «forma común del valor (*gemeinsame Wertform*)» que poseen las mercancías, a saber: la «forma del dinero (*Geldform*)». Sin embargo, para ello es preciso analizar «la génesis (*die Genese*)» de esta forma del valor, algo que, apunta Marx, no había podido realizar la «economía burguesa» hasta ese momento. De lo que se trata entonces es de seguir y exponer el desarrollo de la expresión del valor contenido en la relación de valor entre las mercancías «desde su figura más simple y sencilla hasta la deslumbrante forma del dinero (*von seiner einfachsten unscheinbaren Gestalt bis zur blendenden Geldform*)» para, de esa manera, resolver el enigma del dinero. Es así que Marx procederá a analizar las diversas «relaciones de valor (*Wertverhältnisse*)» exponiendo su lógica, despliegue, contradicción y, a la vez, conexiones internas (cfr. MEW, 23: 62). El propósito del penetrante y complejo análisis que Marx despliega a continuación es el de mostrar que la «forma del valor» o la «expresión del valor» de una mercancía surge y se puede explicar solamente a partir «de la naturaleza del valor de la mercancía

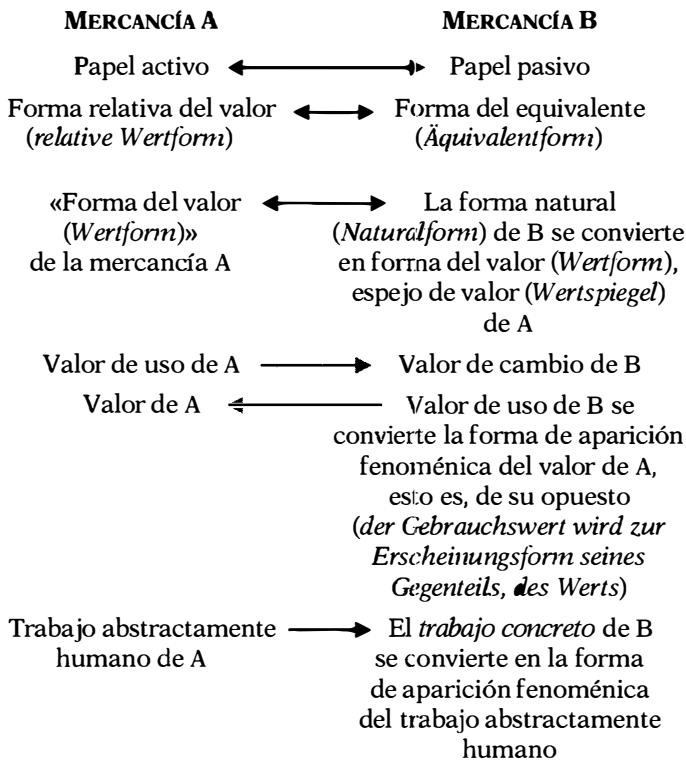
(*aus der Natur des Warenwerts*)» (cfr. MEW, 23: 75). Para ello Marx procederá siguiendo un método de exposición inspirado por la dialéctica hegeliana partiendo por ello de un análisis de la «oposición interior (*innerer Gegensatz*)» entre valor de uso y valor que constituye estructuralmente a la mercancía mediante un análisis de la «oposición exterior (*äußerer Gegensatz*)», es decir mediante el análisis de la relación entre dos mercancías, A y B, en la que una mercancía cuyo valor debe ser expresado por otra se considera inmediatamente como *valor de uso* mientras que la otra mercancía en la que se expresa el valor, por el contrario, se considera de modo inmediato solamente como *valor de cambio* (cfr. MEW, 23: 75-76). El análisis de esta oposición *interna* entre el valor de uso y el valor de cambio que constituye la estructura *interna* de la mercancía se desarrolla así por la vía del análisis de la oposición *externa* entre dos mercancías donde el valor de uso de la una se expresa en el valor de cambio de la otra. Marx despliega este análisis, pues, en el marco de una red de relaciones de valor que son, a su vez, relaciones de diferencia, oposición e identidad que se despliegan de la siguiente manera:

1.1

La *primera* relación de valor analizada por Marx es la que se presenta en la relación de una mercancía con otra mercancía individual de distinta clase que es «la expresión del valor más simple para una mercancía (*den einfachsten Wertausdruck für eine Ware*)». Se trata de la que Marx denomina «forma simple, individual o contingente del valor (*einfache, einzelne oder zufällige Wertform*)» (cfr. MEW, 23: 63). No obstante, a pesar de su aparente simpleza y sencillez, el análisis de esta forma contiene, al decir de Marx, «el secreto de toda forma del valor (*das Geheimnis aller Wertform*)» por lo que su tratamiento es especialmente difícil. En efecto, en esta relación de valor, una mercancía A expresa su valor en una mercancía B que sirve a la mercancía A de material para expresar su valor. La mercancía A desempeña aquí un papel activo mientras que la mercancía B tiene uno pasivo, limitado a expresar a la mercancía A que, al expresar su valor en relación con la mercancía B, representa a dicho valor como un «valor relativo (*relativer Wert*)». El valor de la mercancía A se encuentra así en una «forma relativa del valor (*relative Wertform*)»

mientras que la segunda mercancía se encuentra en «forma del equivalente (*Äquivalentform*)»:

Forma del valor simple (*einfache Wertform*)



Cada uno de los dos polos de esta relación se halla remitido al otro; se trata de «momentos inseparables que se condicionan recíprocamente (*wechselseitig bedingende, unzertrennliche Momente*)» que, al mismo tiempo, «se oponen y excluyen entre sí (*zugleich einander ausschließende oder entgegengesetzte Extreme*)», polos de una y la misma expresión del valor que se distribuye en distintas mercancías que se relacionan entre sí precisamente en virtud de esta relación de valor. De acuerdo a esto, el valor se puede expresar solamente en el interior de una relación que remite una mercancía a otra distinta de ella, *relacionándolas* al mismo tiempo que las *opone* o, mejor aún, *relacionándolas en su diferencia y opo-*

sición en la que, según el modo en que una mercancía individual aparezca fenoménicamente en el marco de esta relación, toda mercancía pueda aparecer o bien bajo la «forma relativa del valor» o bien bajo la «forma del equivalente» (cfr. MEW, 23: 63-64).

Marx procederá a analizar cada uno de los dos polos de la relación simple de valor. Así, por lo que se refiere al «contenido (*Gehalt*)» de esta «forma relativa del valor», Marx señala que la «forma del equivalente» es en ella «la forma de existencia de valor (*Existenzform von Wert*)» como «cosa del valor (*Wertding*)» y es solamente en el marco de esta relación que una mercancía puede asumir la forma de existencia del valor, de modo que el «ser del valor (*Wertsein*)» de la mercancía pueda aparecer fenoménicamente. El «carácter del valor (*Wertcharakter*)» de la mercancía emerge, pues, solamente «mediante su propia relación con otra mercancía (*durch ihre eigene Beziehung zu der anderen Ware*)», operándose en esta relación una *igualación* entre el trabajo contenido en una mercancía A y el trabajo contenido en la mercancía B que reduce uno y otro trabajos a «su carácter común de trabajo humano (*ihren gemensamen Charakter menschlicher Arbeit*)». De este modo, la expresión de equivalencia de las diversas mercancías que en cada distinta relación puedan aparecer como la mercancía B supone en todos los casos la reducción del trabajo contenido tanto en la mercancía A como en la que en cada caso aparezca como mercancía B a algo común, a saber: el ser todas ellas «trabajo humano en general (*menschliche Arbeit überhaupt*)», apunta Marx remitiendo aquí tanto al ya mencionado William Petty como a Benjamin Franklin (cfr. MEW, 23: 64). Así, no la fuerza humana de trabajo en estado fluido, sino solamente en «estado coagulado, en forma objetual (*in geronnenem Zustand, in gegenständlicher Form*)» es lo que forma el valor. El trabajo expresado como una «objetualidad (*Gegenständlichkeit*)» que es «distinto como cosa (*dinglich verschieden*)» de la mercancía en la que él se expresa, pero que, no obstante, constituye algo que esa mercancía contiene en común con cualquier otra mercancía. Así, aunque consideradas como valor de uso la mercancía A y la mercancía B sean «cosas sensiblemente distintas (*sinnlich verchiedenes Ding*)», analizadas, en cambio, como valor son *iguales* entre sí en la medida en que una y otra contienen *trabajo humano en general* (cfr. MEW, 23: 66). Solamente en el marco de la relación de valor así analizada es que la «forma natural (*Naturalform*)» de la mercancía B se convierte en la «forma del valor (*Wertform*)» de la mercancía A y el «cuerpo (*Körper*)» de la

mercancía B puede considerarse como en el «espejo de valor» de A, determinaciones que una y otra mercancía pueden adquirir solamente en el interior de la relación de oposición analizada.[9]

Es sobre la base del análisis anteriormente expuesto que Marx puede abordar ahora la «determinidad cuantitativa de la forma relativa del valor (*quantitative Bestimmtheit der relativen Wertfotm*)» para así enlazar al valor con la *cantidad* de trabajo humano contenido en una mercancía y susceptible de ser mensurable en *tiempo*. La relación de valor entre las mercancías A y B se comprende así como una relación *cuantitativa* entre dos *quanta* de trabajo: el *quantum* de tiempo de trabajo contenido en la mercancía A y el *quantum* de tiempo de trabajo expresado en la mercancía B (cfr. MEW, 23: 67-69).

Por lo que se refiere a «*la forma del equivalente* (*Äquivalentform*)», Marx subraya que, en virtud de ella, y éste es su primer rasgo, el valor de uso se convierte en la «forma de aparición fenoménica de su opuesto, esto es, del valor (*Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts*)» y la forma natural de la mercancía se convierte, como ya se ha dicho, en forma del valor. Del mismo modo, una segunda peculiaridad de la «forma del equivalente» es que en ella el «trabajo concreto» expresado en la mercancía B se convierte en la forma de aparición fenoménica del trabajo abstractamente humano. El tercer trazo que Marx destaca de esta «forma del equivalente» es que en ella el «trabajo privado (*Privatarbeit*)» se convierte en su opuesto, esto es, en «trabajo en forma social en modo inmediato (*Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form*)». Para Marx es claro que estas tres peculiaridades de la «forma del equivalente» —en virtud de las cuales un trazo característico de ella se convierte siempre en forma de aparición fenoménica de otro con el que se encuentra en una relación de oposición— *se establecen siempre en el interior de la red de relaciones que una mercancía mantiene con otra* (cfr. MEW, 23: 70-73).[10] El

---

9. Marx remite en este punto a la filosofía de Fichte señalando que, en el caso de las mercancías, acontece lo mismo que en el de los seres humanos, a saber: El «Yo soy yo» supone una relación de un ser humano con otro y solamente mediante esta relación con otro ser humano B como su igual es que un ser humano A se puede relacionar consigo mismo como ser humano (cfr. MEW, 23: 67, nota a pie).

10. Marx remite en este punto a los análisis de Aristóteles quien, en su opinión, fue el primero en analizar no solamente la «forma del valor», sino también las «formas del pensar, las formas de la sociedad y las formas de la naturaleza (*Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen*)» (cfr. MEW, 23: 73,

análisis de esta relación de valor muestra para Marx que es incorrecta entonces la idea de que el valor surgiría del modo de su expresión como valor de cambio, como lo sostienen los mercantilistas o los liberales al estilo de Bastiat. Los primeros, afirma Marx, colocan el peso de su explicación sobre el lado *cualitativo* de la expresión del valor y, de esa manera, sobre la forma de equivalente que desempeña la mercancía que asume su forma consumada justamente en el dinero; los liberales, a su vez, subrayan el lado *cuantitativo* de la forma relativa del valor. Para estos últimos, pues, según Marx, no existen ni el valor ni la magnitud de valor de la mercancía, sino tan sólo su expresión mediante la relación de equivalencia. Unos y otros han sido así incapaces de ver que «forma del valor» o la «expresión del valor» de una mercancía surge más bien «de la naturaleza del valor de la mercancía (*aus der Natur des Warenwerts*)» (cfr. MEW, 23: 75).

El análisis de Marx procede así, como ya se ha dicho, mostrando el modo en que la comprensión de la «oposición interior (*innerer Gegensatz*)» entre valor de uso y valor que constituye estructuralmente a la mercancía puede ser expuesta y comprendida mediante la investigación de la «oposición exterior (*äußerer Gegensatz*)», es decir, mediante la relación entre dos mercancías, A y B, en la que una mercancía cuyo valor debe ser expresado por otra se considera inmediatamente como *valor de uso*, mientras que la otra mercancía en la que se expresa el valor se considera de modo inmediato solamente como valor de cambio. De este modo, señala Marx: «La forma simple del valor de una mercancía es así la forma simple de aparición fenoménica de la opo-

---

nota a pie). Más adelante, respondiendo a una reseña de su *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), subrayará que el modo en que los seres humanos se ganan la vida es lo que puede explicar, por ejemplo, el papel que tenía la política en la antigua Atenas o el Catolicismo en la Roma de antaño, por lo que la historia de la propiedad privada constituye la «historia secreta (*Geheimgeschichte*)» tanto de Atenas como de Roma (cfr. MEW, 23: 96, nota a pie), dando a entender, de esa misma manera, que el análisis de la estructura, contradicciones internas y dinámica de la «forma mercancía» ha de ofrecer la clave para el análisis de la «forma de la religión», la «forma de la política», la «forma del Derecho», la «forma del arte», etcétera. Llama por eso la atención, sin embargo, que deje aquí de lado la pregunta de si sería o no posible analizar las otras formas por él mencionadas —esto es, las del pensamiento, las de la sociedad y las de la naturaleza— sobre la base del análisis de la «forma de la mercancía». Es justamente en esta dirección en la que avanzarán más tarde Georg Lukács, Alfred Sohn-Rethel, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, como lo veremos más adelante.

sición de valor y valor de uso contenida dentro de ella» (MEW, 23: 70-76). Este análisis conduce a una crítica a la naturalización de la mercancía que Marx expresa del siguiente modo:

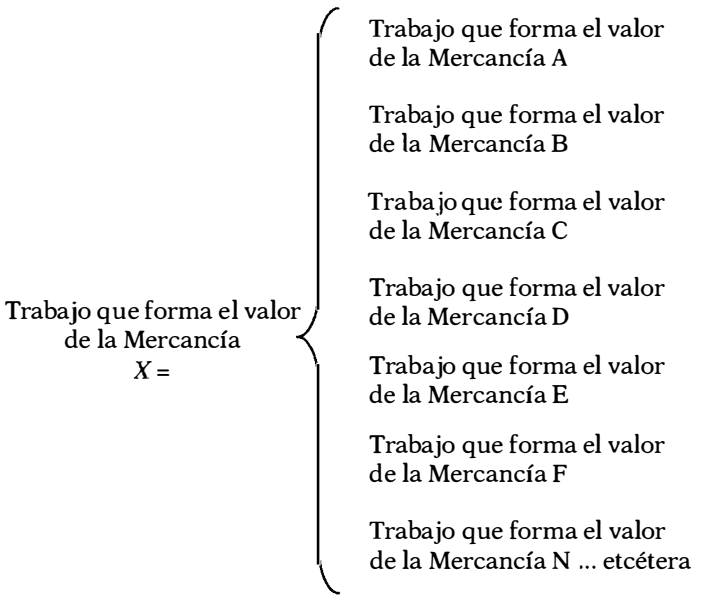
> El producto del trabajo es, en todas las situaciones sociales, un objeto de uso (*Gebrauchsgegenstand*), pero solamente en una época históricamente determinada de desarrollo que representa al trabajo invertido en la producción de una cosa de uso (*Gebrauchding*) como su propiedad «objetual» (*als seine «gegenständliche» Eigenschaft*), es decir como su valor, el producto del trabajo se transforma en mercancía [MEW, 23: 76].

Ahora se trata de ver cómo es posible desarrollar el análisis desde esta «forma individual de valor (*einzelne Wertform*)» hacia una «forma más completa (*eine vollständigere Form*)» en la que el valor de una mercancía A se pueda expresar ya no solamente en una mercancía distinta B, sino también en otras C, D, E, etcétera. En cada caso aparecerá una relación de valor y otras tantas formas correspondientes de expresión del valor de una y la misma mercancía A, de modo que esas formas correspondientes de expresión del valor estarán limitadas por la diversidad o, mejor aún, por la totalidad de mercancías que puedan existir. La expresión individual de valor de la mercancía A se transforma así en la sucesión —siempre susceptible de ser ampliada— de sus diversas expresiones simples de valor. Con ello se opera la transición hacia la que Marx llamará la «forma del valor total o desplegada (*totale oder entfaltete Wertform*)» (cfr. MEW, 23: 77).

1.2

En efecto, la *segunda* relación de valor que Marx analiza es la que él denomina la «forma del valor total o desplegada (*totale oder entfaltete Wertform*)» (cfr. MEW, 23: 77). Como ya se ha dicho, en este caso el valor de una mercancía se expresa en innumerables «elementos del mundo de la mercancía (*Warenwelt*)», de modo que el valor aparece fenoménicamente expresado en diversos tipos de trabajo humano incorporado en otras tantas clases de mercancía. El trabajo que forma el valor de la mercancía se representa aquí expresamente como un trabajo igual a cualquier otro trabajo, sin distinción cualitativa de ninguna clase, independientemente de la «forma natural (*Naturalform*)» que

posea y del modo en que se «objetualice (*vergegenständliche*)» en una mercancía de un cierto tipo. En este caso la mercancía entra en una «relación social (*gesellschaftliches Verhältnis*)» ya no solamente con otra mercancía individual ni tampoco con otro tipo específico de mercancías, sino con el «mundo de las mercancías (*Warenwelt*)» en general (cfr. MEW, 23: 77): «Como mercancía, ella es ciudadana de este mundo (*Als Ware ist sie Bürger dieser Welt*)», señala Marx (MEW, 23: 77):



Las mercancías A a N ... etcétera se presentan «como otras tantas formas particulares de realización efectiva y formas de aparición fenoménica del trabajo humano sin más (*besondere Verwirklichungs- und Erscheinungsformen menschlicher Arbeit schlechthin*)» (MEW, 23: 78).

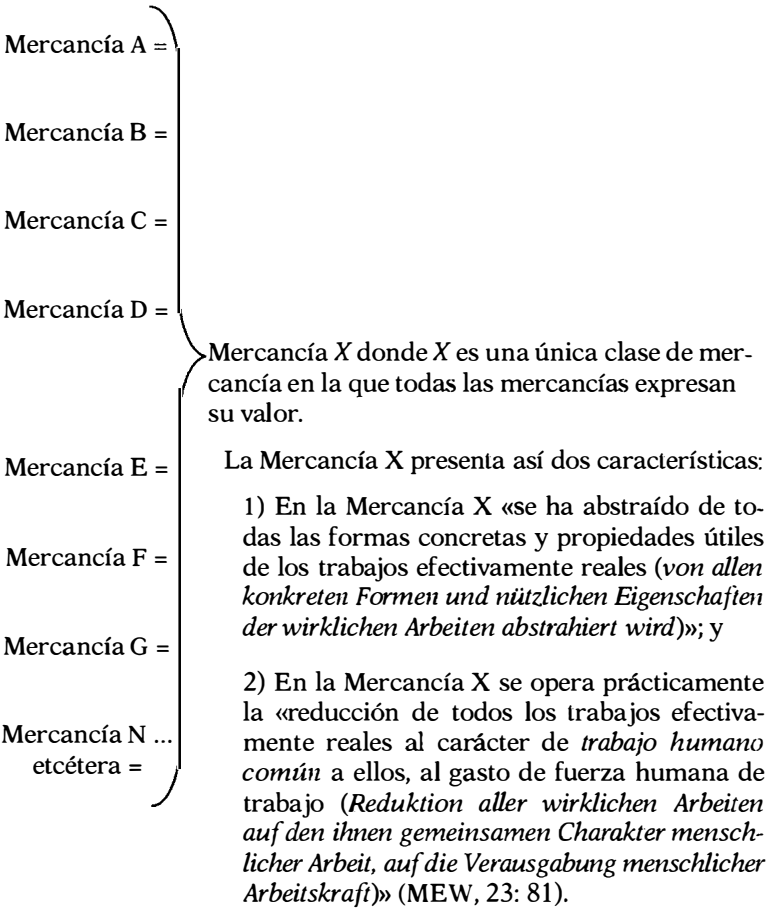
En esta forma del valor desaparece la «relación contingente (*zufälliges Verhältnis*)» entre dos poseedores individuales de mercancías y se hace evidente que no es el intercambio como tal el que regula la magnitud de valor de la mercancía, sino más bien, a la inversa, es la magnitud de valor la que regula sus relaciones

de intercambio. En esta forma del valor, pues, «la forma natural determinada de cada una de estas mercancías es ahora una forma del equivalente particular al lado de muchas otras. De la misma manera, las múltiples clases de trabajo útil, concreto, determinado, contenidas en los distintos cuerpos de la mercancía valen ahora como otras tantas formas particulares de realización efectiva y formas de aparición fenoménica del trabajo humano sin más (*besondere Verwirklichungs- und Erscheinungsformen menschlicher Arbeit schlechthin*)» (MEW, 23: 78).

No obstante, apunta Marx, esta forma del valor presenta tres grandes problemas, a saber: en primer lugar, la expresión relativa de valor de la mercancía no está nunca completamente terminada porque su sucesión de distintas formas de representación no puede ser concluida nunca, pues siempre puede ser agregada a ella una nueva clase de mercancías que pueda ofrecer una nueva expresión del valor; en segundo lugar, esta forma del valor delinea un mosaico multicolor de distintas expresiones del valor que no pueden enlazarse entre sí en forma unitaria porque cada una de ellas excluye y niega a otra sin poder enlazarse todas ellas en forma ordenada en una «forma unitaria de aparición fenoménica (*einheitliche Erscheinungsform*)». Es por ello que Marx dirá que «[L]a forma relativa del valor desplegada consiste, sin embargo, solamente de una suma de expresiones relativas simples de valor o ecuaciones de la primera forma... (*Die entfaltete relative Wertform besteht jedoch nur aus einer Summe einfacher relativer Wertausdrücke oder Gleichungen der esrter Form...*)» (MEW, 23: 79). Son estos problemas e insuficiencias de esta forma del valor los que conducen a la tercera forma del valor analizada por Marx, esto es a la «forma universal del valor (*allgemeine Wertform*)».

1.3

En la «forma universal del valor (*allgemeine Wertform*)» todas las mercancías expresan su valor en forma unitaria en una y la misma mercancía. «Su forma del valor es simple y común, por tanto universal (*Ihre Wertform ist einfach und gemeinschaftlich, daher allgemein*)» (MEW, 23: 79). En esta forma el valor del mundo de las mercancías se expresa en una y la misma clase de mercancías que representa así el valor de todas las mercancías a través de su igualdad con una única clase de mercancías:



Es ésta la forma del valor que relaciona a las mercancías entre sí como valores en forma realmente efectiva y les permite aparecer fenoménicamente como valores de cambio.[11] Esta forma

11. En algunos pasajes Marx caracteriza la relación entre las diferentes formas del valor por él analizadas como una relación de carácter *histórico*. Así, por ejemplo, él mismo anota que la primera forma del valor —la *forma simple del valor*— aparece prácticamente en los inicios, donde los productos del trabajo se transforman en mercancías mediante su intercambio ocasional y contingente, mientras que la forma desarrollada del valor se presenta de hecho tan pronto un producto del trabajo se intercambia por otras mercancías no excepcionalmente sino de modo ya habitual (cfr. MEW, 23: 80). Ha habido dos lecturas distintas de este análisis, cada una de ellas con importantes consecuencias para

del valor surge, al decir de Marx, como un resultado de la «obra común del mundo de las mercancías (*gemeinsames Werk der Warenwelt*)» (MEW, 23: 80) en el momento en que todas las otras mercancías que componen «el mundo de la mercancía» expresan su valor en una y la misma mercancía como el equivalente contra el cual puede ser intercambiada toda otra mercancía, por lo que «su forma del cuerpo vale como la encarnación visible, la transformación en crisálida social, universal, de todo trabajo humano (*Ihre Körperform gilt als die sichtbare Inkarnation, die allgemeine, gesellschaftliche Verpuppung aller menschlichen Arbeit*)» (MEW, 23: 81). De este modo, el trabajo objetivado en el valor de la mercancía se representa ya no sólo *negativamente* como trabajo en el que «se ha abstraído de todas las formas concretas y propiedades útiles de los trabajos efectivamente reales (*von allen konkreten Formen und nützlichen Eigenschaften der wirklichen Arbeiten abstrahiert wird*)», sino que también lo hace *positivamente* como «reducción de todos los trabajos efectivamente reales al carácter de *trabajo humano común* a ellos, al gasto de fuerza humana de trabajo (*Reduktion aller wirklichen Arbeiten auf den ihnen gemeinsamen Charakter menschlicher Arbeit, auf die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft*)» (MEW, 23: 81). Esta forma suministra así al mundo de las mercancías una «forma del valor relativa universal-social (*allgemein-gesellschaftliche relative Wertform*)» al determinar a una única mercancía como la forma del equivalente contra la cual pueden ser intercambiadas todas las otras mercancías.

---

el análisis de la mercancía y del capitalismo ofrecido por Marx así como para la crítica a una y otro que de dicho análisis se deriva: la primera de ellas, una lectura *histórica* de la crítica de la economía política que se remonta a la reseña que Engels escribió a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) de Marx y al *Nachwort* al tercer volumen de *El Capital* debido también al propio Engels. De acuerdo a ella, la forma simple del valor de la mercancía sería una suerte de modelo *histórico* de un intercambio aislado dejando de lado su determinación por las relaciones de producción capitalistas por lo que el sistema capitalista como tal habría iniciado sólo posteriormente con la transformación del dinero en capital. La segunda es una lectura *lógica* —defendida inicialmente por Isaak Iljitsch Rubin en sus *Studien zur Marxschen Werttheorie* (1924) y retomada nuevamente por los exponentes de la *Neue Marx-Lektüre*— que remite a los trabajos de Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt en sus trabajos de 1973, 1997 y 2008 en los que se enfatiza que, en sus análisis en 1859 y en 1867, Marx expone por medio de las categorías de «valor», «mercancía» y «dinero» el entramado de una sociedad capitalista desarrollada en diversos niveles de abstracción conceptual analizados conforme a un modo dialéctico de exposición. Cfr. a este respecto Skambraks (1982).

La forma del valor relativa unitaria que caracteriza a esta forma universal del valor adquiere «consistencia objetiva y validez social de modo universal (*objektive Festigkeit und allgemein gesellschaftliche Gültgkeit*)» en el momento en que solamente una clase específica de mercancía se desempeña como equivalente para el resto de las mercancías. Es en ese momento que esa clase de mercancías se convierte en «mercancía dinero (*Geldware*)», funciona como dinero, por lo que su función social específica, su «monopolio social», es a partir de ese momento el de desempeñar el papel del «equivalente universal (*allgemeines Äquivalent*)» (cfr: MEW, 23: 83), un papel que históricamente, recuerda Marx, ha sido desempeñado por el oro. Es así que surge la «forma del dinero (*Geldform*)»:

x cantidad de Mercancía A =

x cantidad de Mercancía B =

x cantidad de Mercancía C =

x cantidad de Mercancía D =

x cantidad de Mercancía E =

x cantidad de Mercancía F=

Mercancía N ... etcétera =

} *x* cantidad de la Mercancía Oro

La forma universal del equivalente está ahora definitivamente entrelazada mediante la costumbre social con la forma natural específica de la mercancía oro.

Marx señala así que, que si bien existen «transformaciones esenciales (*wesentliche Veränderungen*)» entre las formas del valor a), b) y c) [esto es: a) la forma simple, b) la forma desplegada o desarrollada y c) la forma universal del valor], no las hay entre la tercera de estas formas de valor —*i.e.*, la forma universal del valor— y la cuarta —esto es, la forma del dinero—. La única diferencia entre estas últimas —el «progreso (*Fortschritt*)», dirá Marx, entre una y otra— es que «...la forma de la intercambiabilidad universal inmediata o la forma universal del equivalente está ahora definitivamente entrelazada mediante la costumbre social con la forma natural específica de la mercancía oro (*die Form unmittelbarer allgemeiner Austauschbarkeit oder die allgemeine Äquivalentform jetzt durch gesellschaftliche Gewohnheit endgültig mit der spezifischen Naturalform der Ware Gold verwachsen ist*)» (MEW, 23: 84). El oro comienza así a funcionar, espacial y temporalmente, y en círculos de intercambio cada vez más extensos, como equivalente universal. Sin embargo, insiste Marx, el análisis realizado a lo largo de este apartado muestra claramente que la clave para comprender conceptualmente la «forma del dinero (*Geldform*)» se encuentra contenida ya en la comprensión de la «forma universal del equivalente (*allgemeine Äquivalentform*)», esto es en la forma del valor c), la cual requiere ser comprendida desde el análisis de la forma del valor b) (*i.e*, en la forma desarrollada o desplegada del valor) misma que, a su vez, debe ser desentrañada mediante el análisis de su elemento constitutivo que está dado en la forma del valor a), esto es, en la forma simple del valor (cfr. MEW, 23: 84-85).

* * *

Después de sus minuciosos análisis de la forma de la mercancía a través de la forma del valor y de los modos en que ésta se despliega a través de sus tensiones internas, Marx ofrece no solamente un balance de su análisis de la mercancía sino, al mismo tiempo, un diagnóstico que es a la vez una crítica a la sociedad capitalista y a las formas del pensamiento a través de las que ella intenta dar cuenta de sí misma a través de diversos discursos, especialmente en el de la economía política. Es así que en el apartado que lleva por título «*El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto*», Marx apunta que, aunque a primera vista la mercancía se presente como «una cosa trivial (*ein triviales Ding*)», su análisis la ha mostrado más bien como «una cosa

muy complicada, llena de sutileza metafísica y caprichos teológicos (*ein sehr vertracktes Ding, voll metaphysiischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*)» (MEW, 23: 85). Este carácter misterioso no le viene dado, sin embargo, por el hecho de ser un valor de uso que satisface necesidades humanas, ni tampoco por ser un producto del trabajo humano, esto es, de una actividad que transforma las formas de la materia de la naturaleza en un modo que sea útil a los seres humanos (cfr. MEW, 23: 85). Este carácter misterioso proviene para Marx más bien de la «forma de la mercancía (*Warenform*)» misma. En efecto, en virtud de dicha forma se operan transformaciones de relevancia para la (re)configuración de:

a) La objetualidad en general,
b) la actividad humana que permite el mantenimiento de la vida humana y regula las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza —esto es, del trabajo—, y
c) las relaciones entre los seres humanos.

Es así que Marx señala, en primer lugar, que, en virtud de la «forma de la mercancía», la igualdad de los diversos trabajos que realizan los seres humanos adquiere la «forma de carácter de cosa de la igual objetualidad de valor de los productos del trabajo mismos (*sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte selbst*)»; en segundo lugar, continúa Marx, debido a la «forma de la mercancía», la medida del gasto de la fuerza humana de trabajo mediante su duración temporal adquiere la forma de la «magnitud del valor de los productos del trabajo (*Wertgröße der Arbeitsprodukte*)» y, finalmente, en tercer lugar, dirá él, a causa de la «forma de la mercancía», las relaciones entre los productores adquieren la forma de una relación social de los productos del trabajo (cfr. MEW, 23: 86).[12]

Justamente es en virtud de las reconfiguraciones que experimentan el mundo de los objetos, *i.e.*, la objetualidad, la actividad definitoria de los seres humanos (*i.e.*, el trabajo) y las relaciones sociales entre los seres humanos debidas a la emergen-

12. Se presenta aquí nuevamente, aunque en un nivel de argumentación y fundamentación conceptual más desarrollado, un tema que remite a los *Manuscritos de 1844*. Por razones de espacio no puedo detenerme en él en este momento.

cia, despliegue y dominio de la forma de la mercancía que ésta proyecta en los seres humanos la imagen de que los «caracteres sociales (*gesellschaftliche Charaktere*)» de su propio trabajo son «caracteres objetuales de los productos del trabajo mismos (*gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst*)», «como propiedades sociales de la naturaleza de estas cosas (*als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge*)» por lo que, de ese modo, la relación social de los productores con el trabajo total se presenta a los propios productores como «una relación social entre objetos que existen fuera de ellos (*als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*)» (cfr. MEW, 23: 86). Así, en virtud de la forma de la mercancía, los productos del trabajo se transforman en «cosas suprasensibles de modo sensible o cosas sociales (*sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge*)». Surgen así «relaciones con el carácter de cosa (*dingliche Beziehungen*)» y la «relación social determinada entre seres humanos (*das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst*)» asume «la forma fantasmagórica de una relación entre cosas (*phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen*)». Así, dirá Marx, en forma análoga a lo que acontece en el ámbito de la religión, aquí también los productos de la actividad humana «aparecen (*scheinen*)» como figuras dotadas con vida propia que se encuentran en una relación autosuficiente consigo mismas y con los seres humanos. Es aquí que se localiza lo que Marx denomina el *fetichismo* que, por así decirlo, se adhiere a los productos del trabajo tan pronto ellos asumen la forma de la mercancía (cfr. MEW, 23: 86-87). Este carácter de fetiche del mundo de las mercancías surge, pues, del carácter específicamente social del trabajo que produce mercancías.

Los «objetos de uso (*Gebrauchsgegenstände*)» se convierten en mercancías, señala Marx, cuando son productos de trabajos privados independientes que se relacionan entre sí solamente a través de las relaciones de intercambio de modo que los productores mismos —los seres humanos— entran en relación entre sí solamente a través del intercambio de sus productos de trabajo. Así, dice Marx, «las relaciones sociales de sus trabajos privados» les aparecen fenoménicamente a los productores no como «relaciones sociales inmediatas de las personas», sino como «relaciones con carácter de cosas entre las personas y relaciones sociales de las cosas (*sachliche Verhältnisse der Personen und*

gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen)».[13] Es, pues, solamente en el interior de estas relaciones de intercambio que los productos del trabajo adquieren una «igual objetualidad de valor de modo social (*gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit*)» separada de su «objetualidad de uso (*Gebrauschgenständlichkeit*)» (cfr. MEW, 23: 87), dando así lugar a una «escisión (*Spaltung*)» en el interior del propio producto del trabajo entre la «cosa útil (*nützliches Ding*)» por un lado, y la «cosa del valor (*Wertding*)», por el otro, escisión que se pone en marcha y se despliega de modo práctico tan pronto las relaciones de intercambio van adquiriendo relevancia y extensión en el interior de una sociedad y las cosas útiles comienzan a producirse solamente para el intercambio, de modo que el carácter de valor de las cosas se considera ya desde el momento mismo de su producción y se produce con el único objetivo de producir valor (cfr. MEW, 23: 87).

Así, de acuerdo a Marx, a partir del momento en que los valores de uso asumen la forma de la mercancía y se someten a su lógica, los trabajos privados de los productores adquieren un doble carácter, a saber: por un lado, en tanto que «trabajos útiles determinados (*bestimmte nützliche Arbeiten*)», ellos satisfacen una necesidad social determinada y se insertan así en el

---

13. Es en este sentido que puede plantearse nuevamente la pregunta por los paralelismos y analogías entre el procedimiento seguido por Marx en *El Capital* y el de Hegel en la *Ciencia de la Lógica* a los que ya nos habíamos referido al inicio de este apartado. En efecto, estos paralelismos se refieren, por supuesto, como ya se ha dicho, no al *contenido* de uno y otra, sino que pueden ser localizados más bien en sus fundamentos *metodológicos*. Es así que, por ejemplo, Rüdiger Bubner subraya el modo en que tanto Marx como Hegel echan mano de una determinación categorial de relaciones. Así, en el caso de la *Ciencia de la Lógica*, los conceptos no representan cosas de un rango superior, sustancias ideales o entidades metafísicas de algún tipo, sino determinaciones de relaciones estructuralmente diferenciadas expresadas en el orden del concepto. Análogamente, en el caso de *El Capital* de Marx, los conceptos centrales como los de mercancía, valor, dinero, capital, etc. no expresan tampoco cosas o entidades fijas, sino *relaciones* (cfr. en los *Grundrisse*: MEW 42: 59-67, 75, 152, 169, 178 ss., 186, 199 ss., 237, 243, 374, 592 ss., 631 ss., y 763 y en *El Capital*: MEW, 23: 50, 62, 66 y 102 ss.). Esto se advierte en forma clara en el modo en que Marx caracteriza el fetichismo como un rasgo fundamental del modo de producción capitalista mostrando con el recurso a este concepto cómo las relaciones entre seres humanos se han convertido en relaciones entre cosas. La crítica de la economía política permitirá justamente reconocer las relaciones sociales entre personas como el fundamento oculto de las relaciones que aparecen fenoménicamente como relaciones entre cosas.

interior del «trabajo total (*Gesamtarbeit*)», del «sistema natural de la división social del trabajo (*des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit*)»; por el otro, al mismo tiempo, esos valores de uso satisfacen a partir de ese momento las necesidades de sus propios productores solamente en la medida en que el trabajo privado útil que produce a cada uno de ellos sea intercambiable y pueda igualarse con cualquier otro trabajo privado que produzca otros valores de uso de modo que esa igualdad entre valores de uso y trabajos privados de diverso tipo pueda consistir, afirma Marx, «en una abstracción de su desigualdad efectivamente real [...] en la reducción al carácter común que poseen como gasto de fuerza humana de trabajo, de trabajo abstractamente humano (*in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit* [...] *in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit*)» (MEW, 23: 87-88). Así, señalará Marx, en el momento de intercambiar dos valores de uso como valores bajo la forma de la mercancía, los seres humanos están relacionando e igualando constantemente en forma práctica, aún sin tener cabal conciencia de ello, diversos tipos de trabajo humano. El valor convierte de este modo a todo producto del trabajo en un «jeroglífico social (*gesellschaftliche Hieroglyphe*)» que debe ser descifrado mediante la actividad de la crítica orientada a mostrar y exponer que el valor es en realidad una expresión del trabajo humano y debe ser explicado a través de él (cfr. MEW, 23: 88). La determinación de la magnitud del valor mediante el tiempo de trabajo es así, dirá Marx, el secreto escondido bajos los movimientos de los valores relativos de las mercancías que aparecen fenoménicamente ante los ojos del hombre común. El análisis realizado por Marx suprime de ese modo la «apariencia (*Schein*)» de la determinación meramente contingente de las magnitudes de valor. Ha sido así el análisis de los precios de las mercancías el que condujo a la determinación de la magnitud del valor y fue la expresión común en dinero de las mercancías la que llevó a fijar su carácter de valor. Sin embargo, es justamente la forma del dinero, considerada como forma acabada del mundo de las mercancías, la que más bien oculta y presenta como cosas —en lugar de revelar— el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales entre los productores de dichos trabajos (cfr. MEW, 23: 90):

> La reflexión sobre las formas de la vida humana, así como también su análisis científico, toma en general un camino opuesto al del desarrollo efectivamente real. Comienza *post festum* y por tanto con los resultados acabados del proceso de desarrollo. Las formas que ponen su impronta a los productos del trabajo como mercancías y que por tanto están presupuestas en la circulación de mercancías poseen ya la solidez de formas de la naturaleza de la vida social antes de que los seres humanos busquen dar cuenta no del carácter histórico de estas formas —que valen para ellos como inmutables— sino de su contenido [MEW, 23: 89-90].

Como una suerte de contrapunto a la forma de organización del trabajo bajo la lógica de la forma de la mercancía, Marx hablará de un «trabajo común, es decir inmediatamente socializado (*gemeinsame[r]. d.h. unmittelbar vergesellschafteter[r] Arbeit*)», que es posible encontrar en tres ámbitos, a saber: en primer lugar, en la «forma natural (*naturwüchsige[n] Form*)» del trabajo que se presenta «en el umbral de la historia de todos los pueblos de cultura (*an der Geschichtsschwelle aller Kulturvölker*)»;[14] en segundo lugar, en la «industria patriarcal de modo rural (*ländlich patriarchalische Industrie*)» de una familia campesina que produce lo que requiere para satisfacer para sus propias necesidades y donde los productos no asumen la forma de mercancías y, finalmente, en tercer lugar, en «una asociación de hombres libres (*Verein freier Menschen*)» que trabajan «con medios de producción comunes y gastan sus fuerzas de trabajo individuales con conciencia de sí mismos como una fuerza de trabajo social (*mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln Arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben*)» (MEW, 23: 92). En este último caso, dirá Marx, el producto total de la asociación es un producto so-

14. En una nota a la segunda edición Marx se refiere a «la forma de la propiedad común natural (*Form des naturwüchsigen Gemeineigentums*)» en su variante rusa en particular o eslava en general. Marx caracteriza a esa forma como la «forma arquetípica (*Urform*)» que puede ser encontrada tanto en los romanos, como en los germanos y celtas y en las comunidades de la India y Asia en general. Una de las tareas que se plantearían en este sentido a la reflexión sería la de investigar las condiciones de disolución de dichas formas y la emergencia, a partir de ellas, de la propiedad privada. Marx se limita aquí a señalar que la propiedad privada romana y germana puede ser derivada de las distintas formas de la propiedad común que se encuentra en la India (cfr. MEW, 23: 92, nota a pie).

cial, una parte del cual se emplea de nuevo bajo la forma de medios de producción y continúa siendo «social (*gesellschaftlich*)», mientras que la otra parte es consumida bajo la forma de víveres por los distintos miembros que integran la asociación bajo principios de una distribución «planeada socialmente (*gesellschaftlich planmäßig*)» que habrán de variar conforme a la clase de asociación y según el grado de desarrollo histórico de los productores. En ella, pues, «las relaciones sociales de los seres humanos con sus trabajos y sus productos del trabajo continúan siendo aquí simplemente de modo trasparente (*durchsichtig einfach*) tanto en la producción como en la distribución» (MEW, 23: 93).

Marx apunta, al mismo tiempo, hacia otras formas en las que puede aparecer la abstracción propia de la forma mercancía más allá del ámbito de la producción e intercambio de valores de uso dando a entender que ellas «corresponden (*entsprechend*)» a la que impera en el ámbito de la economía. Es así que dirá que, a una sociedad de productores de mercancías cuya «relación social de producción de modo general (*allgemein gesellschaftliches Produktionverhältnis*)» consista en relacionarse con sus productos como mercancías, como valores, y relacionar sus diversos trabajos privados en esta «forma con el carácter de cosa (*sachliche Form*)» como «trabajo humano igual (*gleiche menschliche Arbeit*)», le corresponderá como «forma de religión (*die entsprechendste Religionsform*)» el Cristianismo, justamente por su «culto del hombre abstracto (*Kultus des abstrakten Menschen*)» cuyo «desarrollo burgués (*bürgerliche Entwicklung*)» se encuentra en el Protestantismo, el deísmo, etc. (cfr. MEW, 23: 93). De este modo, afirma Marx, en los modos de producción antiguo y paleoasiático, la transformación de los productos del trabajo en mercancías y de los propios seres humanos no desempeñaba más que un papel subordinado que, sin embargo, comenzó a adquirir una significación cada vez mayor conforme decaían los «órdenes de vida en común (*Gemeinwesen*)» que, parece suponer Marx, caracterizaban a las sociedades en las que imperaban dichos modos de producción. Esos modos de producción eran, al decir de Marx, «más simples y transparentes (*viel einfacher und durchsichtiger*)» que el modo de producción burgués y pudieron surgir sobre la base o bien de la inmadurez de los seres humanos individuales que aún no se desprendían del íntimo vínculo con la «conexión natural del género con otros (*natürlichen Zusammenhangs mit anderen*)», o bien de relaciones de

dominación y servidumbre inmediatas. Las sociedades basadas en esos modos de producción se encontraban condicionadas por un bajo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza en el interior del proceso material de producción de vida que corresponde a dicho desarrollo. Este proceso material «se refleja idealmente (*spiegelt sich ideell*)», según Marx, en las «antiguas religiones de la naturaleza y de los pueblos (*alten Natur- und Volksreligionen*)» y este «reflejo religioso con carácter de apariencia del mundo efectivamente real (*religiose Widerschein der wirklichen Welt*)» sólo podrá desparecer, de acuerdo a él, tan pronto como las relaciones de la vida práctica cotidiana de los seres humanos «representen, día a día, relaciones racionales de modo transparente de los seres humanos entre sí y con la naturaleza (*tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen*)» (MEW, 23: 94). Marx subraya de este modo que el «velo místico de niebla (*mytischer Nebelschlleier*)» que produce la forma de la mercancía habrá de caer en el momento en que la «*figura* (*Gestalt*)» del proceso material de producción sea el «producto de seres humanos asociados libremente [y] esté bajo su control consciente y conforme a plan (*Produkt frei vergesellschateter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht*)» (MEW, 23: 94).

Marx concluye esta reflexión con una crítica a las «formas del pensamiento» que le corresponden a la «forma de la mercancía». Especialmente se centrará en una de esas formas del pensamiento, a saber: la que aparece en el discurso denominado «economía política». En efecto, un análisis del valor y de la magnitud de valor como el que se propone ofrecer Marx ha sido presentado por la economía política al exponer el contenido oculto en estas formas. No obstante, señalará Marx, este análisis es aún incompleto, porque no ha logrado explicar por qué ese contenido ya descubierto asume esas formas, es decir, la razón por la cual el trabajo se representa en el valor y la medida del trabajo lo hace a través de su duración temporal.[15] Más específicamente, apunta Marx, la

15. Marx piensa aquí especialmente en los análisis realizados por David Ricardo en torno a la «magnitud de valor (*Wertgröße*)». No obstante, advierte Marx, la economía política ha sido incapaz de distinguir en el ámbito del valor, el modo en que se diferencia el trabajo tal y como se expresa en el valor, por un lado, y el trabajo tal y como aparece en el valor de uso, por el otro. Así, aunque él haya conseguido plantear una diferencia entre una consideración

economía política no consiguió llegar, partiendo del análisis de la mercancía y, más particularmente, del análisis del valor de la mercancía, a la forma del valor «(*Form des Werts*)» que la convierte en un «valor de cambio (*Tauschwert*)». Incluso sus mejores exponentes —que son, para Marx, Adam Smith y David Ricardo— trató la «forma del valor (*Wertform*)» como algo completamente indiferente y exterior a la naturaleza de la mercancía. Las razones de ello son para Marx dos: la primera, la más superficial, es debido a que la economía política concentró su atención en el análisis de la magnitud de valor; la segunda razón, para Marx la más profunda, es que ella no consiguió penetrar en la «forma del valor» del producto del trabajo, porque ella es la forma «más abstracta (*abstraktse*)» y también a la vez la «más universal (*allgemeinste*)» del modo de producción burgués y sólo analizándola en detalle es que éste puede ser históricamente caracterizado en su particularidad. Así, sólo a partir del análisis de la «forma del valor» es que se pueden comprender los desarrollos de dicha forma bajo la «forma del dinero (*Geldform*)», la «forma del capital (*Kapitalform*)», etc. (cfr. MEW, 23: 95, nota a pie). En particular, al ser la forma «más universal y menos desarrollada (*allgemeinste und unentwickelste*)» de la producción burguesa, es en la «forma de la mercancía» —y no en otras «formas más concretas (*konkretere Formen*)»— donde será más fácil apreciar su carácter de fetiche (cfr. MEW, 23: 97). Por el contrario, dirá Marx, la economía política cayó prisionera del fetichismo inherente al mundo de la mercancía y sucumbió al engaño de la «apariencia objetual de las determinaciones sociales del trabajo (*von... dem gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Arbeitsbestimmungen getäuscht wird*)» (cfr. MEW, 23: 97), es decir, de su apariencia cosificada, expresada en cosas que parecían dotadas de vida propia al margen de las relaciones sociales entre los seres humanos.

2

En el prólogo que Georg Lukács escribe al segundo volumen de sus *Obras Completas* en el que se encuentra *Historia y con-*

---

cualitativa y otra cuantitativa del trabajo, lo cierto es que no consiguió ver el valor en el marco de la reducción del trabajo a trabajo abstractamente humano (cfr. MEW, 23: 94, nota a pie).

ciencia de clase (1923), el filósofo húngaro se refiere brevemente al desarrollo intelectual que le condujo al descubrimiento de y a la reflexión sobre la obra de Karl Marx. En efecto, Lukács, señala ahí que ya como estudiante del *Gymnasium*, había leído algunos textos de Marx; sin embargo, fue posteriormente, hacia 1908, cuando comenzó una lectura más detallada de *El Capital* en el marco de la elaboración de su monografía sobre el drama moderno (*Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, dos volúmenes, Budapest, 1911). Lukács buscaba ofrecer en esa obra una fundamentación sociológica del drama moderno justamente con ayuda de Marx. Se trataba, no obstante, de una lectura muy peculiar de Marx hecha «con los anteojos determinados metodológicamente por Simmel y Max Weber» (Lukács, 1967: 5).[16] Años más tarde, durante la Primera Guerra Mundial, Lukács retomó nuevamente los estudios de Marx aunque guiado ahora no tanto por preocupaciones sociológicas, sino más bien por intereses de carácter filosófico y bajo el influjo del pensamiento de Hegel. Sin embargo, reconoce el propio Lukács, la perspectiva y la reflexión de Hegel en su lectura de Marx era, al mismo tiempo, de carácter ambivalente: por un lado, recuerda Lukács, Søren Kierkegaard desempeñó también un papel considerable en su desarrollo juvenil, a un grado tal que, en los años previos a la guerra, en Heidelberg, el filósofo húngaro se propuso en algún momento desarrollar la crítica de Kierkegaard a Hegel en una obra dedicada exclusivamente a este problema; por el otro lado, la influencia de Hegel estaba atravesada, además, por una íntima relación intelectual y política con el sindicalismo revolucionario, especialmente por la interpretación de Georges Sorel. Lukács se proponía ir más allá del radicalismo de corte burgués escapando, al mismo tiempo, de las teorías de la socialdemocracia alemana elaboradas por Karl Kautsky. Es por ello que su recepción de Marx se haría bajo el influjo de obras como las de Rosa Luxemburg (cfr. Lukács, 1967: 5).

Lo que caracteriza entonces a la producción juvenil de Georg Lukács es lo que él mismo denomina un «anticapitalismo romántico».[17] Bajo esta denominación genérica se comprende una

16. Sobre la vida y obra de Lukács en general y sobre *Historia y conciencia de clase* en particular, véanse especialmente: Dannemann (1986, 1987 y 1997).

17. Cfr. *Vorwort* de 1962 a *Die Theorie des Romans*. Sobre la obra temprana de Lukács, véase: Heller (1977).

tradición de pensamiento muy diferenciada que es, al mismo tiempo, una atmósfera intelectual y un ámbito de experiencia en el que se integran teorías y motivos provenientes del romanticismo, especialmente de la experiencia básica que interpreta a la modernidad desde la óptica del desgarramiento (cfr. Honneth, 1986: 40). Este «anticapitalismo romántico» remite a una orientación normativa que está dada por formas de vida, de interacción social y de acción caracterizadas por una unidad indisoluble de los seres humanos con la naturaleza, con los demás y consigo mismos. Sin embargo, en el interior de toda esa tradición de pensamiento y critica a la modernidad heredera del romanticismo, el «anticapitalismo romántico» se caracteriza ante todo por destacar que la causa del desgarramiento que constituye la experiencia básica del mundo moderno debe ser explicada a partir de la emergencia y despliegue del capitalismo por lo que ese «anticapitalismo romántico» busca ofrecer una propuesta que intente elucidar las condiciones de superación de ese desgarramiento planteándolas como una tarea de carácter *práctico* para el futuro, tanto en el plano de la *ética* como, sobre todo, en el ámbito de la *política* (cfr. Löwy y Sayre, 1983: 99 ss.). Axel Honneth ha señalado así que podrían ser distinguidas tres dimensiones en las que este «anticapitalismo romántico» localiza el desgarramiento de la vida social y, al mismo tiempo, delinea el ideal de una unidad al ser alcanzada a través de la acción práctico político. Estas tres dimensiones son:

a) la de la relación que mantienen los seres humanos consigo mismos,
b) la de las relaciones sociales que mantienen los seres humanos en el interior de una sociedad determinada y, finalmente,
c) la de la relación que mantienen los seres humanos con la naturaleza circundante.

Con respecto a la relación de los seres humanos consigo mismos, el «anticapitalismo romántico» caracteriza a la forma de organización capitalista propia de la sociedad a partir de un desgarramiento que limita —y tendencialmente elimina— la posibilidad de una exteriorización y reapropiación de las fuerzas, capacidades y talentos constitutivos de los seres humanos que son sometidos más bien bajo la lógica de la cosificación. Así, por ejemplo, en una actividad constitutiva para los seres humanos como

es la del trabajo, ellos o bien pueden no sentirse realizados en ella, o bien se rebelan en contra de la reducción de su existencia exclusivamente al ámbito del trabajo. En uno y otro caso se reducen tendencialmente —incluso al grado de eliminarse— las posibilidades de un desarrollo armónico y unitario de todas sus capacidades y dimensiones de la actividad humana. Como ha sido señalado entre otros por Jürgen Habermas y Axel Honneth, el trasfondo filosófico de esta experiencia ha sido comprendida en el marco de un expresivismo que remite a Herder y a los inicios del Romanticismo y el Idealismo alemán (cfr. Taylor, 1975, primera parte, capítulo 1; Habermas, 1981, Vol. II: 501 y Honneth, 1986). Es así que, por ejemplo, el concepto marxista de trabajo y, en general, todo proceso de exteriorización de los seres humanos en el mundo, se comprenden bajo la forma de un ideal estético de producción y, de ese modo, el modelo de la producción estética pasa a ser concebido como el modelo ideal para todas las formas de la actividad humana. En otras tradiciones como la inglesa este motivo de carácter expresivista aparece en los escritos de pensadores como John Ruskin y William Morris y se radicaliza al grado de convertirse en el fundamento de un modelo utópico de sociedad que concibe el trabajo de los seres humanos y la organización de la sociedad siguiendo el modelo de una producción colectiva de carácter artístico (cfr. Williams, 1958, Parte uno).

En lo que respecta al ámbito de las relaciones de los seres humanos entre sí, la forma capitalista de organización de la sociedad se experimenta bajo la impronta del desgarramiento porque, al haber minado el orden valorativo compartido en común propio de las sociedades tradicionales, ha socavado gradualmente la posibilidad de la formación de una identidad armónica y unitaria tanto a nivel individual como a nivel colectivo en un mundo que ahora se caracteriza por la pluralidad de valores irreconciliables. De este modo, al estar desprovistos de un orden único y homogéneo de valores, los seres humanos no pueden formar una identidad homogénea ni en el plano individual ni tampoco en el colectivo, siendo, al mismo tiempo, incapaces de restituir su vínculo con las instituciones sociales en las que viven frente a las cuales mantienen una actitud más bien de indiferencia o de extrañamiento. En oposición a ello, el «anticapitalismo romántico» suele proyectar la imagen alternativa de una sociedad en la que sus miembros se puedan integrar a partir de normas y principios rectores que orienten su interacción a partir de un sustrato compar-

tido en común. En algunos casos la posibilidad de un orden semejante se le atribuye, como ya se ha dicho, a la experiencia estética, al arte y al papel que puede jugar una reconfiguración estética tanto de la vida individual como de la vida colectiva.[18]

Finalmente, en lo que se refiere a la relación de los seres humanos con la naturaleza, la sociedad organizada bajo el modo de producción capitalista se experimenta como caracterizada por el desgarramiento, porque en ella se ha instaurado una estructura sistemática de disposición y dominación tanto con relación a la naturaleza externa como con respecto a la naturaleza interna de los seres humanos, de un modo tal que los vínculos que antaño los enlazaran en forma orgánica e inmediata con la naturaleza circundante y con su propia naturaleza se consideran ahora como destruidos. Es en ese sentido que se delinea el ideal romántico de una reconciliación con la naturaleza que ofrecerá una reserva teórica a la mística judía tal y como ella se expresa en las reflexiones de Ernst Bloch, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, entre otros. Se trata de delinear una idea de la sociedad en la que la naturaleza no se presente más como una naturaleza dominada sino que se considere como una suerte de interlocutor en el marco de una relación dialógica.

Como ya se ha dicho, los motivos anteriormente citados encuentran expresión en la obra teórica, estética y filosófica de Georg Lukács en los escritos que van de 1917 a 1918 y permean hasta un cierto punto la forma en que Lukács interpreta y se apropia del pensamiento de Marx:

> Sin embargo, lo que enlaza a los trabajos de esa época [entre 1907 y 1918, GL] y los funde en general en un complejo unitario en la historia de la obra es la experiencia, agudizada de modo romántico, de un desgarramiento que caracteriza al mundo industrial; el diagnóstico de una escisión elaborada en el marco de una filosofía de la historia en la que el individuo moderno se escinde dentro de sí mismo y destruye su relación con los otros sujetos, forma así el trasfondo común tanto de *Historia del Desarrollo del Drama Moderno*, como de la colección de ensayos *El alma y las Formas* al igual que, finalmente, también de la *Teoría de la novela* [Honneth, 1986: 43].

---

18. Es en este sentido que, por ejemplo, Axel Honneth ha localizado este motivo central como uno de los elementos que recorren al *Doktor Faustus* de Thomas Mann (cfr. Honneth, 1986).

Es así que, a modo de ejemplo, el desarrollo de la sociedad capitalista y de la racionalización del trabajo serán considerados por Lukács como diversas dimensiones en las que avanza una destrucción sistemática de las posibilidades de exteriorización individual; de la misma manera, el crecimiento simultáneo de la división del trabajo se comprenderá bajo la forma de una destrucción de la unidad de la sociedad en sujetos aislados y atomizados entre sí. El resultado de ello es una escisión interna dentro del individuo que se experimenta a sí mismo como un ser desgarrado en un mundo externo que se ha convertido para él en algo extraño al que se opone desde una interioridad que no es capaz de encontrar un asidero, una *Heimat*, en el interior del mundo moderno. Este proceso se acompaña por una erosión gradual del orden de los valores compartidos colectivamente y, de ese modo, por una pérdida de aquel horizonte cultural de normas y valores comunes en el que los seres humanos podían formar una identidad tanto individual como colectiva y compartir sus experiencias en el interior de un mundo común.

La época de su formación juvenil la caracteriza el propio Lukács como una época de confusión atravesada por tendencias contradictorias. Sin embargo, en el marco de estas tendencias, sus preocupaciones éticas lo condujeron en dirección a la praxis y, de ese modo, a la política. Esta orientación hacia la política se vio más reforzada aún por el impacto que ejerció sobre su pensamiento la irrupción de la Revolución rusa que, al mismo tiempo, acentuó todavía más su orientación hacia el pensamiento de Karl Marx. En efecto, la Revolución rusa abrió para el filósofo húngaro una perspectiva de futuro en el ámbito de la realidad efectiva, una alternativa o, mejor dicho, una vía que se abría a toda la humanidad para escapar tanto a la guerra como al capitalismo. En esta orientación tanto política como filosófica, permanecía, sin embargo, siempre presente, lo que Lukács mismo define como un «mesianismo revolucionario», una «perspectiva mesiánica», un «mesianismo revolucionario, idealista-utópico» que, sin embargo, debía ser mediado con una participación política concreta en el marco de la república de los Consejos Obreros (Lukács, 1967: 8-9). Así, señala Lukács: «...en las grandes cuestiones internacionales de la revolución yo continué siendo un partidario de tendencias ultraizquierdistas mientras que, como miembro de la dirección en el partido húngaro, me convertí en un enemigo implacable del sectarismo» (Lukács, 1967: 9).

Fue justamente en esta constelación política y filosófica que surgió *Historia y conciencia de clase*, cuya redacción tuvo lugar en el año 1922 y cuya publicación fue en 1923. Un apartado de este libro es el que llama especialmente nuestra atención en el marco del presente escrito. Se trata del que lleva por título *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* (*La cosificación y conciencia del proletariado*). En ese apartado, señala Lukács, se trata el problema del extrañamiento (*Entfremdung*), como la «pregunta central de la crítica revolucionaria del capitalismo», un problema que, al decir de Lukács, hunde sus raíces metodológicas y teórico-filosóficas en la dialéctica de Hegel (cfr. Lukács, 1967: 14). Este problema, recuerda Lukács, se encontraba en la atmósfera filosófica y política de la época y reaparece también, por ejemplo, en *Ser y Tiempo* (1927) de Martin Heidegger lo mismo que, de otra manera, en la obra de Jean-Paul Sartre.[19] En efecto, señala Lukács, el extrañamiento del ser humano era en aquel momento un problema central de la época, presente tanto en los pensadores de la burguesía como en los del proletariado, presente en intelectuales tanto de derecha como de izquierda (cfr. Lukács, 1967: 14) que reconocían, de una u otra forma, el papel central del extrañamiento del hombre en las sociedades modernas. Sin embargo, en el análisis del problema del extrañamiento por parte Lukács desempeña un papel central, como ya se ha dicho, la dialéctica de Hegel. Así, el fundamento filosófico último del análisis del extrañamiento por parte de Lukács está formado por una reflexión sobre el proceso histórico en el marco del cual se realiza un sujeto-objeto idéntico, proceso en virtud del cual la autoconciencia retorna hacia sí misma y el sujeto-objeto idéntico se realiza efectivamente en el curso de la historia. Sin embargo, Lukács introduce una importante modificación en el análisis hegeliano inspirada por Marx al comprender la culminación del proceso histórico-social en la idea de un proletariado que toma conciencia de clase y se convierte a sí mismo en sujeto-objeto de la historia, colocando de este modo a la dialéctica hegeliana sobre sus pies como si, anota Lukács, «la cons-

19. Lukács se refiere aquí a la tesis de Lucien Goldmann según la cual *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger sería en el fondo, aún sin mencionar al filósofo húngaro en forma explícita, una respuesta a *Historia y Conciencia de Clase* de Georg Lukács (cfr. Lukács, 1973). Véase a este respecto también; Tertulian (2016).

trucción lógico-metafísica de la *Fenomenología del Espíritu* hubiera encontrado una realización efectiva, auténtica y conforme a la existencia en el ser y la conciencia del proletariado, dando así a la vez una fundamentación filosófica al giro histórico del proletariado para fundamentar a la sociedad sin clases por medio de su revolución y concluir la "prehistoria" de la humanidad» (Lukács, 1967: 14). Es a esto a lo que nos vamos a referir a continuación con más detalle.

El apartado consagrado a «*La cosificación* (*Verdinglichung*) *y la conciencia del proletario*» está compuesto por tres grandes subapartados: el primero de ellos lleva como título *El fenómeno de la cosificación*, el segundo, *Las antinomias del pensamiento burgués* y, finalmente, el tercero, *La posición del proletariado*. Es sobre todo el primero de estos subapartados el que ofrece la base teórica, filosófica y metodológica que estructura todo el análisis que Lukács desarrollará en este capítulo, pues el segundo es de carácter más bien histórico-filosófico y el tercero, de carácter filosófico-político. En el marco de este trabajo habré de centrarme por ello, ante todo, en el primero de estos subapartados. En él, Lukács comienza por subrayar que no es en modo alguno casual que el análisis que Marx ofrece de la sociedad capitalista en su conjunto así como de su carácter fundamental inicie con el análisis de la mercancía. En efecto, según Lukács, la solución del enigma de la estructura de la mercancía, el problema de la mercancía como tal, son considerados por Marx como «el problema central, estructural de la sociedad capitalista en todas sus expresiones de vida» (Lukács, 1923: 97):

> [...] En efecto, solamente en este caso puede ser encontrada en la estructura de la relación de la mercancía la imagen arquetípica de todas las formas de objetualidad y de todas las formas de la subjetividad correspondientes a ellas en la sociedad burguesa (*Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft*) [Lukács, 1923: 97].

Lukács se sirve de la expresión de origen neokantiano «forma de objetualidad (*Gegenständigkeitsform*)» imprimiéndole un giro inspirado por Wilhelm Dilthey para referirse a una «forma de pensamiento» o «forma de existencia» surgida históricamente que caracteriza y distingue a la totalidad de las formas y distin-

tos niveles de desarrollo de la sociedad. Así, Lukács comprende el desarrollo de la sociedad como «la historia de la transformación ininterrumpida de las formas de objetualidad que configuran la existencia de los seres humanos» (Lukács, 1923).[20] Estas formas de objetualidad expresan «la confrontación de los seres humanos con su mundo circundante que determinan la objetualidad de su vida interior y exterior» (Lukács, 1923: 336). De acuerdo a Lukács, la sociedad capitalista moderna se caracteriza así por una forma específica, por una «forma de objetualidad (*Gegenständigkeitsform*)» particular que determina la forma en que sus miembros comprenden a la naturaleza objetiva, a sus relaciones sociales y a su propia interioridad. Esta forma de objetualidad es caracterizada por Lukács justamente bajo la categoría de «cosificación (*Verdinglichung*)» con la que se expresa la peculiar asimilación de relaciones y modos de vida sociales a cosas que se pueden percibir y manipular de una determinada manera. El pivote central de este proceso de cosificación está dado, para Lukács, por una sociedad que se basa sobre el trabajo asalariado y la conversión de los seres humanos en mercancías (cfr. Lukács, 1923: 267). El concepto de la cosificación es así desarrollado por Lukács siguiendo el hilo conductor ofrecido por Marx en su análisis de la forma de la mercancía y, más específicamente, por el análisis del carácter de fetiche de la mercancía al que nos hemos referido ya en el apartado anterior.

En efecto, uno de los elementos centrales en el análisis de la estructura de la mercancía ofrecido por Marx reside, para Lukács, en el hecho de que esa estructura reposa sobre una relación entre personas que adquiere el carácter de una coseidad (*Dinghaftigkeit*) y, de esa manera, una «objetualidad fantasmal (*gespenstige Gegenständlichkeit*)» que aparece dotada de una dinámica propia cerrada y de carácter racional que, al mismo tiempo, oculta toda huella de su esencia fundamental, a saber: del hecho de que en ella se esconde una relación entre seres humanos (cfr. Lukács, 1923: 97). Es esto justamente lo que Marx analiza cuan-

20. Para una comprensión adecuada del concepto de «forma de objetualidad (*Gegenständigkeitsform*)» remito ante todo a *Die Seele und die Formen* y la *Theorie des Romans*. Véase a este respecto: Heller, Feheer, Márkus y Radnoti (1977) y Arato y Breines (1979), especialmente la parte uno. Véase también: Habermas (1981, I).

do se refiere al carácter de fetiche de la mercancía que se muestra, para Lukács, desde una doble perspectiva, a saber: por un lado, como forma de objetualidad (*Gegenständlichkeitsform*) y, por el otro, como una forma de comportamiento y de actitud del sujeto correspondiente a esa forma de objetualidad (cfr. Lukács, 1923: 97). Lukács subraya en ese sentido que, de acuerdo a Marx, la circulación y el tráfico de mercancías y, en forma correspondiente, las relaciones de carácter mercantil, existen en sociedades muy distantes en el tiempo. Sin embargo, el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, del capitalismo *moderno* y, de lo que se trata, según Lukács, es de analizar de qué modo el tráfico de mercancías se ha convertido en la forma dominante del metabolismo de una sociedad específica que ha impuesto su impronta a todas las manifestaciones de la vida y a todos los órdenes de una sociedad: «En efecto, todas las manifestaciones fenoménicas, tanto subjetivas como objetivas, de las sociedades concernidas adquieren, conforme a esta distinción, formas de objetualidad cualitativamente distintas» (Lukács, 1923: 98).

En la sociedad capitalista la mercancía deviene, en efecto, la «forma universal de la configuración de la sociedad» (Lukács). Es en este punto que Lukács remite al análisis ofrecido por Marx sobre el fetichismo en el capítulo primero del primer volumen de *El Capital*:

> Lo misterioso de la forma de la mercancía consiste entonces sencillamente en que ella refleja a los seres humanos los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetuales (*gegenständliche Charaktere*) de los productos del trabajo mismo, como propiedades sociales de la naturaleza de estas cosas y, por tanto, que también refleja la relación social de los productores con su trabajo total como una relación social de objetos que existen fuera de ellos [...] es solamente la relación social determinada de los seres humanos mismos la que aquí asume para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas (*Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorisehe Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt*) [Marx, MEW, 23: 86-87].

Así, tomando como hilo conductor el análisis que Marx ofrece de la forma y estructura de la mercancía, Lukács destaca el modo en que la universalidad de la forma de la mercancía con-

diciona, tanto desde un punto de vista subjetivo como desde un punto de vista objetivo, una *abstracción* del trabajo humano que se objetiviza en las propias mercancías. Este condicionamiento *objetivo* se advierte en el modo en que la forma de la mercancía, considerada como forma de la *igualdad*, hace posible la intercambiabilidad de objetos que son *cualitativamente* distintos al compararlos formalmente como *iguales* en el marco de la relación *cuantitativa* entre ellos como mercancías y adquiriendo así su objetualidad solamente a través de la forma de la mercancía. Este principio de *igualdad formal* está fundamentado en la medida en que estos objetos se conciben como productos del trabajo humano *abstracto*. Ello se explica por el hecho de que esta igualdad *formal* del trabajo humano *abstracto* es no solamente el común denominador al cual pueden ser reducidos los diversos objetos en el marco de su relación como mercancías, sino que se convierte en principio *real* (*reales Prinzip*) del proceso de producción efectivo de las mercancías. Lukács subraya así el modo en que el trabajo *abstracto*, *formalmente igual*, *cuantitativamente comparable*, trabajo susceptible de ser *medido* con exactitud creciente, trabajo que caracteriza a la división capitalista del trabajo y a la sociedad capitalista en su conjunto, surge en el curso de un desarrollo en virtud del cual la forma de la mercancía se convierte en la forma dominante de objetualidad tanto en el plano de los objetos como en el de los sujetos, pasando por las formas artesanales del trabajo hasta las formas industriales del mismo, al igual que por las diversas formas de cooperación, de la manufactura, etc.

Es en este punto donde Lukács enlaza en forma productiva los análisis de Marx con los realizados por Georg Simmel en su *Philosophie des Geldes* (1900) al igual que por los ofrecidos por Max Weber en torno a la racionalización social en *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921-1922). Como ha sido visto con claridad entre otros por Jürgen Habermas, quizá el gran mérito de Lukács resida justamente en haber enlazado en forma lograda las reflexiones de Marx especialmente con las de Weber vinculando así la *cosificación* detectada por Marx con la *racionalización* analizada por Max Weber (cfr. Habermas, 1981, I: 479). Así, Lukács comprenderá la cosificación de las relaciones y contextos del mundo de la vida que surge en la sociedad capitalista como el otro lado de un proceso de racionalización en el sentido analizado por Max Weber. De este modo, la *cosificación* de

las relaciones sociales y de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y consigo mismos encontrará su expresión en la *racionalización* de la forma de organización de la empresa capitalista en la forma en que lo vio con claridad Max Weber. En efecto, Weber, y en este punto Lukács sigue puntualmente sus análisis, consideró con detalle las similitudes existentes entre la acción económica racional de carácter formal, por un lado, y la acción administrativa organizada también formalmente de modo racional, por el otro, esto es, entre las formas de organización de la empresa capitalista, por un lado, y las de la administración y burocracia públicas. Sin embargo, como Habermas lo apunta, ya que Lukács considera solamente un único medio, a saber: el del valor de cambio, y explica todos los procesos de cosificación a partir de la abstracción operada por el valor de cambio, procede a ofrecer una interpretación de *todos* los fenómenos del racionalismo occidental como signos del «proceso de extensión del capitalismo en la sociedad entera» (Lukács, 1923: 268). Así, siguiendo a Weber, Lukács destaca el modo en que esta transformación de los procesos de trabajo y de las formas de objetualidad que la acompañan ha estado caracterizada por una «creciente racionalización» (*zunehmende Rationalisierung*) que se desarrolla sobre la base de una eliminación gradual de las propiedades individuales, cualitativas y humanas del trabajador (cfr. Lukács, 1923: 100).[21] Ello tiene lugar, de acuerdo a Lukács, por un lado, en la medida en que el proceso de trabajo se descompone, cada vez más y en creciente medida, en operaciones parciales racionales de carácter abstracto en el marco de las cuales la relación del trabajador con respecto a su producto como un todo se destruye y, como consecuencia de ello, su trabajo se reduce a una función especial de carácter mecánico que se repite una y otra vez. Por el otro lado, este proceso tiene lugar en el marco de un proceso de racionalización en virtud del cual el tiempo de trabajo socialmente necesario se somete bajo el principio del «cálculo racional (*rationelle Kalkulation*)» y cesa de ser así un tiempo de trabajo empíricamente aprehensible para convertirse, en virtud de una mecanización y racionalización del propio proceso de trabajo, en un proceso susceptible de ser calculable en una forma obje-

21. Cfr. Dannemann (1986, 1987 y 1997). Sobre estos problemas en la obra de Max Weber, véanse: Schluchter (1979 y 2009).

tiva para producir así una «objetividad terminada y cerrada (*fertige und geschlossene Objektivität*)» que se le presenta al trabajador como algo distinto y opuesto a él. Lukács remite en este sentido al modo en el que la división y descomposición «psicológica del proceso del trabajo» que adviene con el sistema taylorista introyecta esta «mecanización racional» hasta el «alma» del trabajador de un modo tal que sus cualidades psicológicas son disociadas del todo de su personalidad para convertirlas en sistemas especializados de carácter racional sometidos a conceptos y principios basados en el cálculo racional (cfr. Lukács, 1923: 100-101).[22]

De este modo, afirma Lukács, el principio que se despliega a través de este proceso de *abstracción* no es otro que el principio de la *racionalización* (*Rationalisierung*), una racionalización que opera sobre la base del *cálculo* (*Kalkulation*), de la *calculabilidad* (*Kalkulierbarkeit*). Como ya se ha señalado, de acuerdo a Lukács, esta racionalización trae como consecuencia transformaciones decisivas que se expresan tanto en el ámbito de la objetividad como en el de la subjetividad: en el ámbito de la objetividad, la calculabilidad del proceso del trabajo opera una ruptura con la unidad condicionada cualitativamente, orgánica e irracional, del producto mismo. En efecto, la racionalización, comprendida en el sentido de una calculabilidad cada vez más exacta de todos los resultados a los que apunta el proceso de producción, se alcanza solamente a través de la descomposición cada vez más creciente de todo el proceso de producción en sus elementos y mediante la investigación de las partes especiales que lo componen.[23] Ello supone una ruptura con los procesos de producción de productos enteros que se basaban sobre experiencias empíri-

22. En este punto Lukács remite tanto a los análisis ofrecidos por Marx en el primer volumen de *El Capital* como a los realizados por Werner Sombart y Alfred Weber, entre otros.

23. Es claro que este proceso de racionalización y descomposición contiene la posibilidad de una fragmentación de la producción tanto en el tiempo (esto es, que el producto se elabore no en un tiempo lineal, sino en forma discontinua) como en el espacio (es decir, que el objeto sea el resultado de un proceso de producción realizado en diversos puntos separados espacialmente a lo largo y ancho del planeta). Podría encontrarse aquí, sin duda, el germen de una reflexión sobre la globalización y la manera en que ésta reproduce, amplía y potencia los procesos de racionalización y, al mismo tiempo, de fragmentación espacial y temporal tanto de la producción de los objetos como de los sujetos.

cas de trabajo desarrolladas sobre la base de formas tradicionales de producción dando así lugar a una creciente especialización en los procesos de producción. La idea de Lukács es, pues, que, en virtud de este proceso de racionalización, la unidad del producto como un objeto del proceso del trabajo desaparece totalmente reduciendo así el proceso de producción en su conjunto a una suerte de compendio objetivo de sistemas parciales cada vez más racionalizados cuya unidad se determina de modo puramente calculatorio, unidad que, por otra parte, aparece ahora como meramente *contingente* (*zufällig*). Esta descomposición del proceso de trabajo operada de manera racional y basada en el cálculo aniquila, pues, la unidad orgánica de las operaciones parciales enlazadas con la unidad del producto que antaño se relacionaran de manera cuasi orgánica y natural. El despliegue del proceso de racionalización en el ámbito del trabajo conduce ahora, más bien, por el contrario, a una suerte de autonomización de las operaciones parciales, fracturando la unidad del producto en diferentes partes y diversos niveles tiempos y espacios de su producción. Ello contiene, además, la posibilidad de una descomposición ya no solamente de los procesos de trabajo y del producto como tal, sino también de las coordenadas espacio-temporales de la producción de un valor de uso, esto es, la posibilidad de que el proceso de producción de un producto y, con él, la objetualidad, el mundo de los objetos en general, se descomponga en el espacio y el tiempo para poder ser realizado en diversos espacios y en distintos tiempos (cfr. Lukács, 1923: 101).[24]

En segundo lugar, como ya se ha dicho, esta descomposición del objeto de la producción conlleva, al mismo tiempo, una descomposición, un desgarramiento (*Zerreißen*) en el interior del propio *sujeto* de la producción. Así pues, como resultado del proceso de racionalización creciente del proceso de trabajo, las cualidades y particularidades humanas del trabajador aparecen cada vez más como meras fuentes posibles de error con respecto al funcionamiento racional y basado en el cálculo de las diversas leyes parciales de este proceso abstracto de producción. De este modo, el ser humano no se presenta a sí mismo en el proceso de trabajo como su portador en sentido estricto, sino que se con-

24. En este punto Georg Lukács remite al capítulo trece del volumen uno de *El Capital*: MEW, 23: 339.

vierte en una parte mecánica de ese proceso y se inserta en él como en el interior de una férrea objetualidad ya acabada y sometida a una lógica que es totalmente independiente del propio hacer, de la propia actividad del sujeto y a cuyas leyes éste tiene que someterse sin más. De este modo, dirá Lukács, con la creciente racionalización y mecanización del proceso del trabajo, la propia *actividad* del trabajo pierde cada vez más su carácter de *actividad* para convertirse gradualmente en una *actitud contemplativa* (*kontemplative Haltung*).[25] Este «*comportamiento contemplativo* (*kontemplatives Verhalten*)» con relación a un proceso que se desarrolla conforme a una legalidad de carácter mecánico se presenta a éste como algo independientemente de la conciencia de los seres humanos, imposible de ser influido o transformado por medio de la actividad humana y, de ese modo, como un sistema cerrado y acabado que transforma incluso las categorías fundamentales del comportamiento inmediato de los seres humanos con respecto al mundo, con relación a los demás y con relación a sí mismos. Lukács dice a este respecto que, en virtud de esta transformación, el espacio y el tiempo se reducen a un denominador común por lo que el tiempo se reduce al nivel del espacio, como ya lo señalara el propio Marx en *La Miseria de la Filosofía*:

> El hecho de que sólo sirva de medida del valor la cantidad del trabajo independientemente de la calidad, implica a su vez que el trabajo simple es el eje de la industria. Supone que los diferentes trabajos han sido nivelados por la subordinación del ser humano a la máquina o por la división extrema del trabajo; que los seres humanos desaparecen ante al trabajo; que el péndulo del reloj ha pasado a ser la medida exacta para la relación del rendimiento de dos obreros como lo es para la rapidez de dos locomotoras. Por eso, no hay que decir que una hora de trabajo de un ser humano es igual a una hora de otro ser humano, sino más bien que un ser humano en una hora vale tanto como otro ser humano en una hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, a lo sumo, la corporalización del tiempo (*Verkörperung der Zeit*). Ya no se trata de la calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada [Marx, *Das Elend der Philosophie*, en: MEW, 4: 85].

25. Lukács remite aquí a los siguientes pasajes de *El Capital*: MEW, 23: 356-357, 402-403 y 437-438.

Con ello, señala Lukács, el tiempo pierde su carácter cualitativo y cambiante, su dimensión fluida, para petrificarse y convertirse en un continuo perfectamente delimitado, susceptible de ser medido cuantitativamente, saturado por cosas «susceptibles de ser medidas cuantitativamente» y termina así por convertirse en un espacio (cfr. Lukács, 1923: 102). En este tiempo de carácter abstracto, susceptible de ser medido con precisión y transformado en espacio físico como mundo circundante que es, al mismo tiempo, presuposición y consecuencia de la producción especializada y disociada de manera científico-mecánica, los sujetos se descomponen en forma también racional. Ello ocurre en la medida en que su trabajo parcial mecanizado, la objetivación de su fuerza de trabajo con respecto a su personalidad total, se convierte en una realidad cotidiana duradera e imposible de ser superada, dando lugar así a la conversión de la propia personalidad del trabajador en la de un observador desprovisto de la capacidad de tener algún influjo sobre lo que ocurre con su propia existencia, integrándose así como una parte que se inserta en un sistema que se le presenta como algo extraño. Por otra parte, la descomposición mecánica del proceso de producción desgarra también aquellos vínculos que habían enlazado antaño a los sujetos individuales del trabajo en los procesos de producción en el interior de una comunidad (*Gemeinschaft*). De este modo, afirma Lukács, la mecanización de la producción convierte a los sujetos en «átomos abstractos que no se relacionan más en forma inmediatamente orgánica a través de su trabajo y cuya relación está mediada ahora más bien, en creciente medida, exclusivamente a través de las leyes abstractas del mecanismo en el que ellos se encuentran insertos como sujetos» (cfr. Lukács, 1923: 102).[26]

Sin embargo, anota Lukács, este aislamiento y esta atomización de los sujetos no es, en último análisis, sino una mera apariencia (*bloßes Schein*). En efecto, el movimiento de las mercancías en el mercado y la atomización del individuo no son sino el reflejo, en el plano de la conciencia, del proceso en virtud del cual las «leyes naturales» del modo de producción capitalista

26. Es en este punto donde podría localizarse el punto de partida para una reflexión sobre el modo en que, en virtud de la lógica y dinámica inherentes a la forma de la mercancía, los sujetos se constituyen en el interior de una estructura de sometimiento a dicha lógica, esto es como *sujetos-sujetados*.

han incidido en y configurado todas las manifestaciones de la vida en las sociedades modernas para someterlas a un proceso económico unitario que mueve el destino de todos los miembros de la sociedad bajo la forma de leyes que se presentan como unitarias y fatales (cfr. Lukács, 1923: 103).

La «objetivación racional (*rationale Objektivierung*)» anteriormente descrita oculta, de acuerdo a Lukács, el carácter inmediato, cualitativo y material de las cosas. En efecto, en la medida en que los valores de uso se presentan fenoménicamente como mercancías, ellos adquieren una nueva objetividad, un nuevo carácter de cosas que no tenían en la época en la que privaba el intercambio ocasional entre los productos. De este modo, agrega Lukács, los objetos individuales le aparecen fenoménicamente a los seres humanos —sea como productores o como consumidores— transforman radicalmente su objetividad en virtud de la conversión del valor de uso en mercancía. Lukács remite en este punto al capítulo XXIV del tercer volumen de *El Capital* donde Marx señala lo siguiente:

> En el capital que devenga interés, la relación del capital alcanza su forma más exterior y de carácter fetichista. Tenemos aquí D-D', dinero que genera más dinero, valor que se valoriza a sí mismo, sin el proceso que media ambos extremos. En el capital comercial, D-M-D', existe por lo menos la forma general del movimiento capitalista, a pesar de mantenerse solamente en la esfera de la circulación, por lo cual la ganancia se manifiesta como mera ganancia de la enajenación (*Veräußerungsprofit*); pero, de cualquier manera se presenta como el producto de una *relación* social (*gesellschaftliches Verhältnis*), no como producto de una mera *cosa* (*Produkt eines bloßen Dings*) [...].
>
> En la forma del capital que devenga interés esto se manifiesta en forma directa, sin la mediación de los procesos de producción y de circulación. El capital aparece fenoménicamente como la fuente misteriosa y autocreadora del interés (*das Kapital erscheint mysteriöse und selbst Quelle der Zins*), de su propia multiplicación. La cosa (*Ding*) (dinero, mercancía, valor) ya es capital como mera cosa (*bloßes Ding*) y el capital aparece fenoménicamente como mera cosa (*das Kapital erscheint as bloßes Ding*); el resultado del proceso total de reproducción aparece fenoménicamente como una propiedad que se le atribuye a la cosa por sí misma; depende del poseedor del dinero, es decir, de la mercancía en su forma siempre intercambiable, el que la quiera gastar como dinero o alquilarla como capital. El capital que devenga

interés, por consiguiente, este fetiche automático (*automatischer Fetisch*), el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que incuba dinero, se halla elaborado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los estigmas de su origen, la relación social está consumada como relación de una cosa, del dinero, consigo misma. En lugar de la transformación efectivamente real del dinero el capital, se muestra aquí solamente en su forma desprovista de contenido (*ihre inhaltlose Form*) [...].

Aquí está consumada la figura de fetiche del capital y la idea del fetiche del capital (*Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig*). En D-D' tenemos la forma del capital carente de concepto (*die begriffslose Form des Kapitals*), la inversión y cosificación de las relaciones de producción a la suprema potencia (*die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz*): la figura que devenga interés, la figura simple del capital, en la cual el capital está presupuesto a su propio proceso de reproducción; capacidad del dinero o, en su caso, de la mercancía, de valorizar su propio valor, independientemente de la reproducción; la mistificación del capital en la forma más estridente (*die Kapitalmystifikation in der grellsten Form*) [*El Capital*, III, MEW 26: 404-405].

De esta manera, afirma Lukács, se ha podido penetrar analíticamente desde las formas exteriores y vacías en las que aparece fenoménicamente el modo de producción capitalista hasta el «fenómeno arquetípico de la cosificación» (*Urphänomen der Verdinglichung*) para, de ese modo, proceder a la crítica de las formas de aparición fenoménica consideradas como entidades autónomas y eternas por parte de la economía política. Es en ese sentido que Lukács reconoce en forma expresa la aportación de Georg Simmel en su *Die Philosophie des Geldes* al igual que de Max Weber, especialmente en *Wirtschaft und Gesellschaft* (cfr. Lukács, 1923: 105-106). Así, Lukács remite especialmente a la tesis de Weber según la cual la empresa capitalista moderna se basa ante todo sobre el *cálculo* al igual que en un aparato de administración y de justicia cuyo funcionamiento puede ser también calculado racionalmente a partir de principios universales de la misma manera en que puede calcularse el rendimiento de una máquina. Así, como ya lo había anotado Max Weber en *Wirtschaft und Gesellschaft*, lo que caracteriza en forma particular al capitalismo *moderno* en oposición a las formas anteriores dentro del propio capitalismo es la *organización racional del trabajo* sobre la base de la *técnica racional*. Una organización económica se-

mejante, señalaba Weber, tiene que estar acoplada con una racionalidad similar en el ámbito del derecho y de la administración para poder prevenir, justamente con ayuda del *cálculo*, la emergencia de toda posible irracionalidad bajo la forma de la contingencia. Ello supone así, por ejemplo, un Estado burocrático dotado de un aparato judicial que pueda decidir *racionalmente* —y, de ese modo, hacer calculables— las eventuales contingencias que podrían surgir en el proceso de reproducción del sistema capitalista.

De este modo, también en el ámbito de la organización política del Estado y del aparato jurídico correspondiente tiene lugar una ruptura con una administración pública y jurídica basada solamente sobre la tradición de carácter empírico, irracional, vinculada a métodos conforme a las materias específicas en cada caso a dirimir. Así, señala Lukács siguiente a Weber,

> [...] surge una sistematización racional de todas las regulaciones jurídicas de la vida que, por un lado, por lo menos según la tendencia, representa un sistema cerrado susceptible de ser referido a todos los casos posibles y pensables [...] [E]n la esencia del sistema del Derecho reside el que él sea, en universalidad formal, susceptible de ser referido a cualquiera de los acontecimientos posibles de la vida y que, en esta posibilidad de referirse a todos ellos, sea previsible, calculable. Incluso el desarrollo del Derecho más próximo a este desarrollo, aunque, en el sentido moderno todavía de carácter precapitalista, esto es, el Derecho Romano, continúa ligado en este tipo de relación todavía a un carácter empirista, concreto, tradicional. Las categorías puramente sistemáticas sólo mediante las cuales surgió la universalidad de la regulación jurídica que se extiende a todo por igual, surgieron solamente con el desarrollo moderno. Y es claro sin más que este requerimiento en dirección de la sistematización, del abandono del carácter empírico, de la tradición, de la vinculación material, ha sido un requerimiento del cálculo exacto [Lukács, 1923: 107].

El sentido de esta racionalización es, así, el de poder reconocer, acotar y hacer frente a la impredecibilidad, a la contingencia, mediante la aplicación de dispositivos de protección, de medidas de control, de cálculo de probabilidades, de aseguramiento de la contingencia en general, a través, por ejemplo, del surgimiento de un cada vez más diferenciado sistema de seguridad y previsión en todos los planos. Solamente en este horizonte

es que se puede comprender adecuadamente, según Lukács, el problema de la burocracia moderna. En efecto, la creciente burocratización no significa otra cosa sino una adecuación de la vida y del modo de trabajo y, correspondientemente también de las estructuras de la conciencia, a las presuposiciones y requerimientos de la economía capitalista. Así, la «racionalización formal (*formale Rationalisierung*)» del Derecho, del Estado, de la administración, etc. significa una objetificación y una descomposición de todas las funciones sociales en los elementos que las integran y, en forma correspondiente, una configuración de las estructuras de la conciencia acorde a este mismo proceso. En el marco de este proceso de carácter «racionalista-formal (*formellrationalistisch*)» tiene lugar una separación creciente de la «esencia cualitativo-material de las "cosas" (*qualitativ-materielles Wesen der "Dinge"*)» a las que se refiere el tratamiento de carácter burocrático (cfr. Lukács, 1923: 108). Así, en el ámbito del Derecho y de la política —que son los dos campos a los que se refiere aquí en forma expresa Lukács siguiendo a Max Weber— se repite el mismo proceso de disociación y separación de la fuerza de trabajo con respecto a la personalidad del trabajador, a saber: su transformación en una cosa. De este modo, un complejo de capacidades del todo de la personalidad del ser humano se separan y se le oponen objetivamente a éste considerado ahora como una cosa que se ha convertido en mercancía. Ello conduce, por un lado, a la formación de determinadas estructuras de la conciencia que llevan al ser humano —en este caso, al trabajador— a considerar no sólo su propia actividad, sino, en general, el mundo en el que vive de una «forma *contemplativa* (*eine kontemplative Attitüde*)» y a una determinada forma de situarse ante el mundo, ante los demás y ante sí mismo. Se trata, pues de una transformación del sujeto que atañe tanto a las estructuras de su conciencia como a la estructura de su personalidad y de su actitud frente al mundo, frente a los demás y frente a sí mismo (cfr. Lukács, 1923: 108-109):

> La transformación de la relación de mercancía en una cosa de «objetualidad fantasmal (*gespenstige Gegenständlichkeit*)» no se detiene en la conversión en mercancía de todos los objetos de la satisfacción de las necesidades. Ella imprime su estructura a la conciencia del ser humano en su totalidad: sus propiedades y capacidades no se enlazan más en la unidad orgánica de la per-

> sona, sino que aparecen fenoménicamente como «cosas (*Dinge*)» que el ser humano «posee» y «enajena», del mismo modo en que lo son los distintos objetos del mundo exterior. Y no hay, conforme a la naturaleza, ninguna forma de la relación de los seres humanos entre sí, ninguna posibilidad del ser humano de desplegar sus «propiedades» físicas y psíquicas que no estén sometidas en medida creciente a esta forma de objetualidad (*Gegenständlichkeitsform*) [Lukács, 1923: 109].[27]

Así pues, para Lukács, el proceso de transformación de la mercancía y de las relaciones entre mercancías en una cosa de objetividad fantasmal imprime su estructura a la conciencia entera de los seres humanos; así, las propiedades y capacidades de estos últimos no se enlazan más en la unidad orgánica de una persona, sino que aparecen ahora como cosas que ellos poseen y pueden por ello vender o comprar justamente como cosas. Así, según Lukács, no habría ninguna forma de la relación de los seres humanos entre sí, ninguna posibilidad de que éstos desarrollen sus propiedades y capacidades físicas y psíquicas, que no esté crecientemente sometida a la forma de objetualidad que caracteriza a la sociedad capitalista (cfr. Lukács, 1923: 109 ss.).

Importante señalar a este respecto es el modo en que Lukács analiza los límites del capitalismo que ahora no vendrán dados por las crisis económicas estructurales que se presentan en forma recurrente, según fuera visto por los teóricos marxistas de la primera generación, sino más bien por límites internos planteados por la dinámica de la propia racionalidad formal. Así, Lukács señala que «la creciente racionalización del mundo (*Rationalisierung der Welt*) que alcanza y llega hasta lo más profundo en el ser físico y psíquico de los seres humanos, para encontrar, no obstante, su límite en el carácter formal de su propia racionalidad (*ihre Grenze an dem formellen Charakter ihrer eigenen Rationalität*)» (Lukács, 1923: 110). Así, como se ha dicho, los límites del modo de producción capitalista no se encuentran más anclados en una teoría de las crisis económicas, sino

---

27. Es en este punto que Lukács remite a la manera en que Immanuel Kant se refiere al matrimonio caracterizándolo como una «comunidad del sexo (*Geschlechtsgemeinschaft*)», como el «intercambio recíproco que un ser humano hace de las facultades y órganos sexuales del otro» (cfr. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Primera Parte, parágrafo 24, citado en Lukács, 1923: 109-110).

que ahora están filosóficamente fundamentados a través del análisis de los límites inmanentes al propio proceso de racionalización y la crisis de carácter cuasi-ontológico localizada en su interior. Ello tiene que ver —y en este punto Lukács parece retomar la herencia de Weber— con el modo en que el proceso de racionalización conduce a la formación de esferas de acción cada vez más especializadas y diferenciadas entre sí y con la manera en que surgen puntos de intersección, pero también de conflicto, entre ellas —es en este sentido que Lukács, remitiendo no a Weber, sino a Engels, destaca las complejas relaciones entre la esfera de la economía, por un lado, y la del Derecho, por el otro— (cfr. Lukács, 1923: 111-112). Es en este sentido también que Lukács procede a reeditar la crítica que en su momento realizara Hegel a Kant señalando que la racionalización formal encuentra su expresión más precisa en las ciencias modernas cuyas condiciones de posibilidad fueron expuestas filosóficamente por el propio Kant. Sin embargo, apunta Lukács, si bien es cierto que la teoría kantiana destruyó críticamente las ilusiones de la Metafísica al igual que las pretensiones dogmáticas de la razón, esto lo hizo sólo al precio de la justificación de una imagen teórico-cientificista del mundo y de la suposición de que el modo de conocimiento racional y formal era el único que permitía una aprehensión adecuada de la realidad (cfr. Lukács, 1923: 117-125). La crítica kantiana expresa así, para Lukács, en último análisis, las estructuras cosificadas de la conciencia que son expresión, a su vez, de la forma de la mercancía en el orden del pensamiento, tesis que, como lo veremos más adelante, será desarrollada por Alfred Sohn-Rethel. Lukács seguirá así la línea de la crítica a Kant establecida desde Schiller hasta Hegel, línea que inicialmente se destaca por la identificación de un principio estético asociado a la pulsión de juego capaz de restablecer en el orden del pensamiento la unidad entre las diferentes facultades y capacidades de los seres humanos para culminar en el concepto de totalidad de un nexo de vida que sería capaz de superar el desgarramiento existente entre la razón y la sensibilidad, entre la forma y la materia, en el sentido en que ya lo viera Hegel (cfr. Lukács, 1923: 138 ss.). Sin embargo, Lukács no parece creer en la pertinencia de recurrir a la lógica hegeliana para tratar de restablecer dialécticamente la unidad en el interior de los distintos momentos y diversas dimensiones de una razón que se ha desgarrado a sí misma (cfr.

Lukács, 1923: 145 ss.). No obstante, a pesar de ello, él mismo reconoce la vigencia del «método dialéctico» que debe conducir al pensamiento más allá de los límites establecidos por la racionalidad formal que caracteriza a la sociedad capitalista. Así, a pesar de rechazar el recurso a los conceptos fundamentales de la *Lógica* de Hegel, Lukács continúa presuponiendo la unidad de la razón consigo misma para, de ese modo, optar en favor de Hegel y en contra del análisis de la razón ofrecido por Max Weber, quien había subrayado más bien, por un lado, la absoluta e insuperable discordia de la razón consigo misma y, por el otro, al mismo tiempo, la posibilidad de que los procesos de racionalización se pudieran entender también como procesos de desarrollo y, a la vez, de aprendizaje por parte de los sujetos insertos dentro de él. Sin embargo, a pesar de su relación afirmativa con respecto a la filosofía griega y al clasicismo, Lukács no se consideró nunca a sí mismo como un partidario de una suerte de restauración de las formas de objetualidad precedentes y ligadas a formas de sociedad precapitalistas. La apuesta de Lukács fue más bien la del hegeliano de izquierda asociado a la reflexión de Karl Marx y en favor de una realización efectiva y práctica de la filosofía y de la razón que pudiera diluir críticamente la cosificación en el marco de una realización revolucionaria de la filosofía en la que el proletariado pudiera emerger como clase y ser considerado como sujeto-objeto de la historia humana (cfr. Lukács, 1923: 146 ss. y 167-191).

3

Los problemas anteriormente expuestos aparecen tratados de nuevo, en una línea hasta cierto punto independiente a la de Lukács e influida más bien por Ernst Cassirer, en la reflexión de Alfred Sohn-Rethel.[28] En efecto en la nueva edición revisada y ampliada de su obra *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte* (1989) Sohn-Rethel ofrece una reconstrucción de su desarrollo intelectual y político. Es así que remite su formación a las reflexiones planteadas ya desde el año 1921 en el marco de sus estudios universitarios en Heidel-

28. Sobre Sohn-Rethel, pueden verse: Dombrowski, Krause y Roos (1978); Wassmann y Müller (1979); Kratz (1989) y Hörisch (2009).

berg. Así, recuerda el propio Sohn-Rethel, fue en ese año que se planteó por vez primera el postulado de que la forma de la mercancía ofrece la clave para la comprensión del sujeto trascendental y del conocimiento teórico de la naturaleza, constituyendo, a su vez, el principio rector de un materialismo de la historia. Este postulado, recuerda Sohn-Rethel, fue desarrollado a partir de una muy detallada lectura del análisis que Marx ofrece de la mercancía en los capítulos iniciales del primer volumen de *El Capital* y en combinación con un seminario en torno a los *Prolegómenos* de Kant realizado bajo la dirección de Ernst Cassirer en el año 1920 en Berlín. Esta idea fue desarrollada y presentada en 1937 bajo el influjo de la reflexión tanto de Theodor W. Adorno como de Walter Benjamin y cristalizó en el año 1950 en un trabajo en inglés, no publicado, con el título *Intellectual and Manual Labour*. Posteriormente, en el año 1961, Sohn-Rethel publicó una exposición de esta tesis bajo el título *Warenform und Denkform, Versuch einer gesellschaftlichen, Ursprungserklärung des reinen Verstandes* que apareció nueve años más tarde con el título *Geistige und körperliche Arbeit* (1970) y, finalmente, con el de *Geistige und körperliche Arbeit. Epistemologie der abendländischen Geschichte* (1989), la última y más acabada de las versiones que Sohn-Rethel ofrece de su tesis y a la que nos remitiremos a lo largo de lo que a continuación sigue.

Sohn-Rethel señala que la «forma del espíritu (*Geistesform*)» y la «forma de la sociedad (*Gesellschaftsform*)» tienen en común el hecho de que ambas son justamente eso, es decir «formas». Sin embargo, lo característico del pensamiento de Marx es, de acuerdo a Sohn-Rethel, una comprensión de lo que se entiende por «forma» que se distingue de todas las maneras en que este concepto ha sido comprendido por la tradición precedente. El modo en que Marx lo hace proviene de Hegel; no obstante, el análisis de este concepto por parte de Marx se aparta decididamente del de Hegel. En efecto, tanto para Hegel como para Marx, la «forma» está determinada por el tiempo; ella surge, transcurre y se transforma en el horizonte del tiempo y está siempre enlazada con éste. Sin embargo, para Hegel, el proceso que da lugar a las formas y a su transformación es, ante todo, un proceso del *pensamiento* que puede ser expuesto en el ámbito de la *Lógica*, de modo que, el surgimiento y transformación de las formas (por ejemplo, las formas de la sociedad, de la economía, de la política y, en general, de la naturaleza o de la historia) sólo

pueden ser comprendidas adecuadamente en la relación que ellas mantienen con la *Lógica* y en analogía con ella. Por el contrario, para Marx, el tiempo en el interior del cual surgen y se transforman las formas es ante todo un tiempo *histórico*; así, el surgimiento y despliegue de las formas *históricas* de la conciencia *no* se puede comprender solamente a través de procesos de pensamiento. Más bien son las formas del pensamiento las que tienen que ser comprendidas a partir de las diversas formas de la sociedad y de la manera en que estas últimas surgen y se transforman (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 9-10).

Para Marx, pues, el surgimiento y desarrollo de las formas del pensamiento pueden ser comprendidos sólo en el interior del proceso de formación y transformación de las *formas de la sociedad*. Así, las formas y los procesos de abstracción que caracterizan al propio pensamiento presuponen un proceso de *abstracción* previo que se da en el interior de la propia sociedad. En efecto, es en este sentido que puede ser comprendida la tesis planteada por Marx en el sentido de que «el ser social de los seres humanos determina su conciencia». De acuerdo a esto, la clave para comprender los procesos de abstracción que caracterizan al pensamiento en general tiene que ser buscada en los análisis ofrecidos por Marx sobre la abstracción de la mercancía desde el año 1859 en *Zur Kritik der politischen Ökonomie* hasta los primeros capítulos del primer volumen de *El Capital*. Sohn-Rethel señala en este sentido que, en el marco de su análisis de la forma de la mercancía, Marx habla, una y otra vez, de la «abstracción de la mercancía» y de la «abstracción del valor». La *forma de la mercancía* es para Marx, en efecto, *abstracta* y este carácter de *abstracción* es el que domina a la lógica de la mercancía al nivel de su estructura y de su dinámica interna. Así, como ya lo hemos visto, el valor de cambio es, él mismo, un valor *abstracto* en oposición al valor de uso *concreto* de las mercancías. El valor de cambio, recuerda Sohn-Rethel, es susceptible únicamente de una diferenciación *cuantitativa* y esta *cuantificación* es de naturaleza *abstracta* en comparación con la determinación *concreta* de los valores de uso. En el marco de esta lógica mercantil el trabajo mismo se convierte en trabajo abstractamente humano y deviene con ese carácter en fundamento de determinación tanto de la sustancia del valor como de la magnitud de valor. En este mismo sentido, la forma en la que aparece fenoménicamente el valor de la mercancía —a saber, la forma del dinero, el dine-

ro, sea éste como dinero bajo la forma de moneda o dinero en forma de papel— es una cosa abstracta susceptible de establecer relaciones de *igualdad* de carácter también *abstracto* entre diferentes productos del trabajo que se distinguen *concreta* y *cualitativamente* entre sí:

> En el dinero la riqueza se convierte también en riqueza abstracta a la que no se le pueden poner límites. Como propietario de semejante riqueza, el ser humano mismo se convierte en ser humano abstracto, su individualidad se convierte en el ser abstracto del propietario privado. Finalmente, una sociedad en la que el tráfico de mercancías forma el *nexus rerum* es una conexión puramente abstracta en la cual todo lo concreto se encuentra en manos privadas [Sohn-Rethel, 1989: 12].

El punto central en la argumentación de Sohn-Rethel es así el siguiente, a saber: que la esencia de la abstracción de las mercancías no ha sido creada por el pensamiento; que ella no posee su origen en el *pensamiento* de los seres humanos, sino más bien en su *hacer*, en su *actividad*. La forma de la mercancía y la forma del valor analizadas por Marx se caracterizan por una ausencia total de *cualidad* y por estar sometidas a una lógica de diferenciación puramente *cuantitativa*. De acuerdo a Sohn-Rethel —y es aquí que se localiza el centro de su reflexión—, esta abstracción que opera en el ámbito económico -—en el plano tanto de la mercancía como del valor y del trabajo-— mantiene una «similitud exterior (*äußere Ähnlichkeit*)» con las categorías empleadas por el pensamiento para pensar en general y para ofrecer conocimiento de la naturaleza en particular. Sohn-Rethel lo expresa de la siguiente manera:

> Mientras que los conceptos del conocimiento de la naturaleza son abstracciones del pensamiento (*Denkabstraktionen*), el concepto económico del valor es una abstracción real (*Realabstraktion*) [el concepto económico de valor...] no surge desde el pensamiento. Él es de naturaleza inmediatamente social, tiene su origen en la esfera espacio-temporal del comercio entre los seres humanos. No son las personas las que producen esta abstracción, sino sus acciones (*Handlungen*), sus acciones entre sí; «ellos no lo saben pero lo hacen» [Sohn-Rethel, 1989: 12].

De este modo, señala Sohn-Rethel, para comprender adecuadamente el proyecto marxista expresado en la *Kritik der po-*

litischen Ökonomie, se tiene que partir del análisis de la mercancía tal y como lo presenta Marx en *El Capital*. Ello requiere, a su vez, comprender la abstracción de la mercancía y del valor como una abstracción real (*Realabstraktion*). Una explicación de esta clase se encuentra en una contradicción incompatible con la tradición teórica de pensamiento que ha caracterizado a la filosófica occidental (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 12-13). En efecto, señala Sohn-Rethel, las formas conceptuales del conocimiento que constituyen el objeto específico de la teoría del conocimiento —incluyendo en ella a la filosofía teórica desde los griegos— pueden ser deducidas desde el plano de la existencia social y de la abstracción real que tiene lugar en el interior de esta última. De esta manera, el análisis de esta abstracción real es el que habrá de suministrar la clave para una crítica de la teoría del conocimiento en el sentido tradicional en la que ésta ha sido entendida.

El concepto marxista de la abstracción de la mercancía se refiere al que Sohn-Rethel remite se refiere, como ya se ha visto, al trabajo materializado en las mercancías y a la magnitud de su valor determinada por ese mismo trabajo. En efecto, como ya se ha señalado anteriormente, el trabajo que crea valor es considerado por Marx como «trabajo abstractamente humano», a diferencia del trabajo concreto y útil que crea el valor de uso. Marx es claro al señalar que el trabajo no es por sí mismo abstracto ni tampoco su abstracción es resultado de la propia dinámica del trabajo. La abstracción se localiza por así decirlo fuera del ámbito del trabajo, en el interior de las formas sociales vinculadas a las relaciones de producción e intercambio de modo que el resultado de este proceso de abstracción y de las relaciones que lo producen no es sino el valor de la mercancía, el cual, a su vez, tiene a la relación de intercambio de carácter abstracto como su *forma* y al trabajo abstracto como su *substancia*. En el marco de esta determinación abstracta de la relación propia de la «forma del valor», el trabajo se convierte en la «substancia del valor», en el fundamento de determinación puramente cuantitativo de la «magnitud del valor». Sohn-Rethel recuerda a este respecto que en el análisis de la mercancía ofrecido por Marx en el primer volumen de *El Capital* el pensador alemán centra su atención ante todo en la naturaleza de la magnitud del valor al igual que en la forma del valor. Las relaciones cuantitativas de intercambio entre las mercancías tal y como éstas aparecen

fenoménicamente en el curso de la historia son explicadas y analizadas en detalle posteriormente hasta el tercer volumen de *El Capital*.[29]

Para Sohn-Rethel se trata de analizar la abstracción pura en su forma genética originaria como una propiedad del ser social, como una pieza imprescindible de la síntesis de la sociedad que ha sido propia a la historia de Occidente y, más específicamente, del Occidente capitalista. Es en este sentido que, apunta Sohn-Rethel, debe ser comprendida la tesis del «surgimiento social del entendimiento puro (*gesellschaftliche Entstehung des reinen Verstandes*)» (Sohn-Rethel, 1989: 21). Se trata, dice Sohn-Rethel, de emprender la deducción de los conceptos puros del entendimiento desde el ser social, a partir, pues, de la fisicalidad abstracta de la acción del intercambio. Así entendida, esta deducción ofrece algo así como la pieza complementaria a la «deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento» realizada por Kant y reconocida por Hegel como el punto de partida del «idealismo auténtico» (cfr. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jena, 1801: 1, citado en: Sohn-Rethel, 1989: 21).

La tesis anteriormente expuesta conduce a replantear la pregunta kantiana en clave marxista para ser formulada ahora de la siguiente manera: *¿Cómo es posible el conocimiento de la naturaleza desde la clave suministrada por el trabajo?* Con ella se busca de elucidar el modo en que la forma de la mercancía —considerada como expresión de la abstracción real que tiene su residencia y origen en el intercambio— se extiende en amplitud y en profundidad tanto al ámbito del *trabajo* como al del *pensamiento*. Es en virtud de este carácter abstracto del trabajo y, en general, de las relaciones de abstracción que caracterizan a las relaciones de intercambio entre mercancías, que puede generarse

29. Sohn-Rethel remite en este punto a los trabajos de Roman Rodolsky y Helmut Reichelt. El análisis de Marx muestra que el intercambio de las mercancías es abstracto, distinto de su uso, y separado, además, temporalmente de este uso; así, la acción del intercambio y la acción del uso o del consumo se excluyen recíprocamente en el orden del tiempo, de modo que, a manera de ejemplo, mientras las mercancías sean objeto de acciones y relaciones de intercambio y se encuentren por ello en el mercado, no pueden ser usadas ni consumidas, ni por sus vendedores ni tampoco por sus compradores. El uso, el consumo de la mercancía sólo se puede realizar después de haber realizado la transacción (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 16-17).

una relación —que es también una relación de abstracción— y, en general, un plexo de abstracción entre las diversas actividades de intercambio en el interior de una sociedad para constituir de ese modo el entramado de la economía de una sociedad como la sociedad burguesa. Es, pues, en virtud de este nexo, de esta conexión abstracta, que puede tener lugar el proceso de producción y reproducción característico de la economía de la sociedad capitalista.

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, el significado y la necesidad histórica de la abstracción operada en y por el intercambio y su realidad extendida espacio-temporalmente radican en que esa abstracción del intercambio es la portadora de la socialización por lo que es ella la que hace posible la organización y estructura de la sociedad en las sociedades productoras de mercancías. De esta forma, ninguna de las acciones e interacciones vinculadas al uso, al consumo —sea éste o no de carácter productivo— en los que se despliega la vida del individuo puede ser separado del nexo de la producción de mercancías y, por tanto, del proceso de abstracción real característico de éste (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 28). La abstracción del intercambio es, así, la clave para comprender la síntesis que hace posible a las sociedades cuando éstas son sociedades productoras de mercancías. Es aquí que se encuentra la respuesta a la pregunta planteada por Sohn-Rethel, a saber: *¿Cómo es posible la síntesis social en las formas del intercambio de mercancías?* (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 29). Así expresada, esta pregunta parece remitir inicialmente más a Kant que al propio Marx. Sin embargo, en ella se plantea una interrogante que ha ocupado, de una u otra forma, tanto a Adam Smith en su *Riqueza de las naciones* (1776) como a Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781), a saber: en uno y otro se trata de detectar la naturaleza, las normas y principios de carácter abstracto —sea en el plano del intercambio de productos o en el de la organización espacio-temporal y conceptual de la experiencia del mundo— que determinan y permiten comprender a la sociedad burguesa moderna. Sin embargo, señala Sohn-Rethel, la clave para poder comprender a dicha sociedad será ofrecida más bien por el análisis de la mercancía desarrollado por Marx en su *Crítica de la Economía Política*. La pregunta podría plantearse entonces más bien de la siguiente manera: *¿Cómo es posible la síntesis de la sociedad o, mejor dicho, la síntesis que hace posible a la sociedad, a través del intercambio de mercancías?* Es en este

punto que Sohn-Rethel plantea una distinción entre dos expresiones muy similares pero que, en la obra del propio Sohn-Rethel, tienen significados distintos: por un lado, la expresión «sociedad sintética (*synthetische Gesellschaft*)», empleada por Sohn-Rethel para referirse a sociedades basadas en la producción de mercancías; por el otro, la expresión «síntesis social (*gesellschaftliche Synthese*)» que Sohn-Rethel remite más bien a la condición universal y fundamental del modo humano de la existencia sin una determinación histórica específica (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 32).

Para responder a la pregunta en torno a cómo es posible la síntesis social, Sohn-Rethel ofrece, pues, una respuesta muy diferenciada. Así, en primer lugar, se trata de atender a la pregunta en torno a cómo se constituye la unidad de los objetos del mundo de la experiencia a partir de la unidad de las mercancías que se producen, circulan y se desplazan en el ámbito del mercado. Se trata, pues, de investigar las condiciones de posibilidad de la unidad de los objetos del mundo desde el horizonte y a partir de la matriz ofrecida por la unidad de la mercancía en el interior de una tensión constitutiva entre su valor de uso y su valor de cambio, por un lado, y en el marco de la unidad que presenta ese objeto en la relación que mantiene con al menos dos poseedores (esto es, su comprador y su vendedor), por el otro. Esta unidad debe ser investigada así en un doble plano, a saber: por un lado, como unidad de un objeto que se constituye a partir de una estructura contradictoria basada en la dicotomía entre valor de uso y valor de cambio; por el otro, como una unidad de un objeto que se constituye como un objeto idéntico a sí mismo en el horizonte espacio-temporal delimitado por su posesión por parte de al menos dos poseedores distintos, a saber: el vendedor y el comprador (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 39-42). La idea de Sohn-Rethel es, pues, que este proceso de constitución de la unidad de los objetos del mundo es posibilitado en el marco del capitalismo por la lógica y la estructura de la mercancía y por su circulación en el ámbito del intercambio. Esta unidad funcional de los objetos del mundo tiene un punto culminante en lo que se refiere a sus condiciones de posibilidad con la aparición del dinero. En efecto, en virtud de esa mercancía que funciona como equivalente universal, se crea un sistema tal que permite comunicar las diferentes formas y aspectos del intercambio en una unidad sistemática en la que se integran distintos puntos en el espacio y

el tiempo y diversos individuos que de ese modo se interconectan y relacionan entre sí para constituir un sistema de experiencia, acción y pensamiento unificado espacial y temporalmente y compartido intersubjetivamente:

> Esta unidad esencial intercomunicativa de todas las divisas en un sistema de dinero y la unidad de la síntesis social mediante el intercambio de mercancías que se encuentra mediado a través de ello, es formal y genéticamente (*formell und genetisch*), digamos así formal-genético (*formgenetisch*), la misma que la unidad de la existencia del mundo (*Daseinseinheit der Welt*). Esta unidad abstractificada del mundo (*abstraktifizierte Einheit der Welt*) cursa como dinero entre los seres humanos y posibilita el establecimiento de su nexo carente de conciencia para hacer de él *una* sociedad (*bewußtlosen Zusammenhang zu einer Gesellschaft zu* einer *Gesellschaft*) [Sohn-Rethel, 1989: 42-43].

La abstracción no surge entonces en el ámbito de los sujetos individuales ni tampoco en el de la apercepción de un propietario individual de mercancías; ella surge más bien en el ámbito de las acciones de los seres humanos o, mejor dicho, de sus interacciones o, aún más específicamente, de las relaciones de intercambio entre los seres humanos; son estas acciones, estas interacciones en el marco del intercambio entre mercancías, las que hacen posible la constitución de la sociedad (*Vergesellschaftung*) como una totalidad abstracta en el marco de un proceso que tiene lugar al margen de la conciencia que los seres humanos tienen de él. Es de este modo que las acciones e interacciones de los seres humanos en el marco del intercambio y la circulación de las mercancías se reducen...

> [...] [a] un mero formalismo, un formalismo del carácter puro de la abstracción, pero que tiene, sin embargo, una realidad espacio-temporal (*raumzeitliche Realität*). Este formalismo toma la figura de una cosa particularizada en el dinero. El dinero es una cosa abstracta, una paradoja en sí misma, y esta cosa ejerce su efecto sintético-social (*gesellschaftlich-synthetische Wirkung*) sin que los seres humanos comprendan lo que es [Sohn-Rethel, 1989: 43].

Según Sohn-Rethel, en la producción de este formalismo tienen lugar dos procesos de abstracción que pueden ser distinguidos analíticamente: el primero de ellos es el proceso de

abstracción que subyace a la transacción de mercancías en general bajo la forma de su separación temporal con respecto a los distintos actos de su uso; el segundo tiene lugar en el interior de la transacción bajo la figura de la separación y la distinción de la forma de la intercambiabilidad de las mercancías y es el efecto de los individuos que intercambian cada uno sus productos del trabajo. Este segundo proceso de abstracción es, de acuerdo a Sohn-Rethel, inmanente a la propia realización del acto de intercambio y presupone la igualdad o, mejor dicho, la igualación de las distintas mercancías que se intercambian en ese mismo proceso. Este proceso de igualación, como ya se ha dicho, no es porque las mercancías sean iguales entre sí; es más bien el intercambio lo que las convierte en algo igual, las iguala entre sí, en la medida en que en él se opera un proceso de abstracción que reduce objetos cualitativamente distintos a cantidades abstractas susceptibles de ser equiparadas entre sí (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 44-45). En virtud de este análisis se puede proceder entonces a una suerte de desmitificación del concepto de «valor», ya que no es el valor el fundamento de la igualación entre las diversas mercancías, sino, más bien, a la inversa, es el postulado de la igualación a través del intercambio el que precede al propio valor y caracteriza en forma inmanente a la relación de intercambio para convertirse en el postulado necesario que hace posible la síntesis social. Es esto justamente lo que cubre al concepto de valor de la apariencia de poseer una suerte de esencia cuantitativa de modo puro. Sin embargo, el análisis de Sonh-Rethel muestra más bien que esta esencia aparente no es otra cosa sino una relación necesaria que surge a partir de las acciones e interacciones entre los seres humanos y de su cosificación que las hace aparecer fenoménicamente como relaciones entre mercancías. Es así que se explica, recuerda Sohn-Rethel, el «carácter de fetiche» con el que aparecen las mercancías. La forma del valor parece así desmentir y, a la vez, encubrir la relación central que mantiene el valor con el trabajo justamente mediante la «apariencia objetual (*gegenständlicher Schein*)» del valor de la mercancía (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 47). Es solamente en virtud de esta «crítica genético-formal (*form-genetische Kritik*)» que se puede desenmascarar la significación de conceptos como el de valor para enlazarlo ahora con el de trabajo (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 48).

Es en este punto donde Sohn-Rethel enlaza sus reflexiones en torno a las condiciones de posibilidad de la síntesis social con una investigación en dirección a una «teoría materialista del conocimiento». En efecto, esta cantidad absoluta de carácter relacional y desprovista de toda referencia a la cualidad que caracteriza a la abstracción real es la que subyace al pensamiento matemático puro como una determinidad de la forma (*Formbestimmtheit*). De acuerdo a esto, la clave de inteligibilidad del surgimiento del pensamiento matemático puro debe ser localizado en un proceso social caracterizado por el intercambio mercantil y por la manera en que la forma del intercambio mercantil imprime su forma a la configuración de la sociedad; ello alcanza un punto álgido de expresión en la introducción y difusión del dinero como equivalente universal de las mercancías.[30] Es también en este horizonte que se pueden explicar categorías centrales del pensamiento filosófico como las de sustancia y accidente, atomicidad, movimiento, causalidad, etcétera. Así, por ejemplo, Sohn-Rethel se pregunta por las condiciones que permiten a los objetos de intercambio, esto es, a las mercancías, determinarse a sí mismos como objetos en el acto y en el proceso de la circulación mercantil, en el acto en virtud del cual se transfiere este objeto, esta mercancía, de un individuo a otro. Para ello, estos objetos específicos que son las mercancías tienen que mantener su identidad como objetos en el proceso de intercambio que se despliega a lo largo del tiempo y del espacio. Ellos tienen que poder ser determinados entonces como dotados de una consistencia material absoluta que permita definirlos y reconocerlos como uno y el mismo objeto tanto por el vendedor como por el comprador, a pesar de que uno de los dos polos en esa transacción mercantil considere ese mismo objeto desde la perspectiva de su valor de uso mientras que el otro lo haga desde la de su valor de cambio. Sus cualidades como objetos de uso, señala Sohn-Rethel, deben pertenecerle a la mercancía como algo esencial mientras este peculiar objeto se intercambia y mantiene su identidad como uno y el mismo objeto a pesar de que, al ser considerado como valor de cambio, esté

30. Es en este sentido que Sohn-Rethel remite a la figura de Pitágoras con quien, en su opinión, aparece por vez primera el modo matemático de pensar y quien, a su vez, colaboró intensamente en la introducción del sistema de monedas en Crotón (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 45-46).

desprovisto de cualquier cualidad. Es esta propiedad que caracteriza al objeto como carente de cualidad la que permite darle, a pesar de todo, una identidad y una realidad en el ámbito del mercado independientemente de todos los cambios que pueda sufrir en el marco de la relación y transacción de carácter mercantil. Sohn-Rethel señala en este mismo sentido que es aquí donde se puede reencontrar la relación entre substancia y accidentes que ha caracterizado al pensamiento filosófico desde la antigüedad, a saber: un objeto que permanece idéntico a sí mismo a pesar de sus distintas transformaciones en el curso del tiempo y de las diversas formas en que pueda aparecer a los diversos individuos que en este caso aparecen como compradores o vendedores de un objeto que es uno y el mismo (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 51-52). Análogamente, la categoría del movimiento no hace más que describir el acto de realización del intercambio mercantil y, en ese sentido, el despliegue en el espacio y el tiempo del proceso de transferencia de un objeto desde la propiedad de un individuo A hacia la propiedad de un individuo B. Este proceso puede ser comprendido como el de la transformación de las mercancías en sus relaciones de propiedad en un horizonte espacio-temporal. Se podría decir así, como ya se ha señalado con respecto a las nociones de substancia y accidente, que aquí se describe el movimiento puro en el espacio y el tiempo —comprendidos éstos como continuos vacíos— de objetos abstractos, de substancias abstractas que, en el curso de este proceso, no sufren una transformación material y son susceptibles de diferenciaciones de carácter solamente cuantitativo. Se trata aquí, pues, de un movimiento abstracto, de objetos también abstractos, que tiene lugar en un espacio y en un tiempo también abstractos. Espacio y tiempo pierden también en este proceso toda huella o toda referencia a un lugar determinado y distinto de otros y a un punto en el tiempo que pueda ser distinguido cualitativamente de otros puntos en el tiempo:

> Ellos [espacio y tiempo] se convierten en determinaciones ahistóricas, es decir, históricamente carentes de tiempo abstracto en general y espacio abstracto en general. La misma abstractificación concierne al proceso de movimiento mismo. Éste se convierte en el mínimo de aquello que representa en general todavía un proceso material en un acontecimiento determinable en el

> espacio y en el tiempo. Todos los otros procesos y acontecimientos se tienen que poder reconducir finalmente, de uno u otro modo, a este esquema puro de movimiento, como formas «compuestas de movimiento», y todos los procesos tienen que poder medirse, en forma correspondiente, como procesos puramente materiales en el espacio y el tiempo [Sohn-Rethel, 1989: 53].

Así, dice Sohn-Rethel, las mercancías se encuentran a lo largo del proceso de intercambio que las transfiere de un propietario a otro en su forma pura de intercambiabilidad y en una determinidad cuantitativa inmutable que les permite mantener su magnitud de valor, su valor de cambio, a lo largo de todo este proceso, y es justamente esta condición la que otorga tanto al espacio como al tiempo —en el horizonte del cual estas mercancías se mueven en su proceso de circulación— su continuidad y homogeneidad características. Así, el movimiento del propio intercambio puede variar y sufrir interrupciones y pausas; sin embargo, el espacio y el tiempo como tales tienen que mantener su nexo ininterrumpido y homogéneo en el marco de todo este proceso, ya que, de lo contrario, la magnitud de valor de las mercancías se perdería. La identidad en la existencia de las mercancías como objetos en el marco del carácter abstracto de su forma de intercambiabilidad es así una determinidad racional y originalmente social, en el interior de la cual -—en cualquier punto en el tiempo y en cualquier lugar en el espacio del movimiento mismo del intercambio mercantil— la existencia y la magnitud de valor de las mercancías pueden ser verificables, establecidas y fijadas por sus respectivos propietarios en el marco de relaciones de exclusión en virtud del cual el propietario A las transfiere al propietario B (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 54).[31]

Este aspecto formal del intercambio entre mercancías analizado por Sohn-Rethel es expresado por él con ayuda del concepto de «segunda naturaleza». En efecto, en virtud del proceso anteriormente descrito, se despliega una realidad puramente social de carácter abstracto y funcional, justamente una *segunda naturaleza*, en oposición a la primera naturaleza o naturaleza primaria en la que nos encontramos con el resto de los seres

31. En este punto, Sohn-Rethel remite a los trabajos de Bernhard Hessen, Stephen F. Mason, Franz Borkenau y Henryk Großmann (Grossmann) sobre el modo en que han sido analizados los fundamentos sociales de la filosofía mecanicista (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 55, nota a pie de página).

vivos. Es en las formas de expresión de la segunda naturaleza desplegada a través del movimiento de las mercancías que alcanza su culminación en el dinero, donde aquello que nos distingue como seres específicamente humanos adquiere su manifestación objetual, específica y objetivamente real en la historia. Así, señala Sohn-Rethel lo siguiente:

> Bajo la expresión de la «segunda naturaleza» resumo yo ambas cosas, su realidad sintético-social y espacio-temporal (*raumzeitliche gesellschaftlich-synthetische Realität*) y la forma ideal de una facultad de conocimiento a través de conceptos abstractos (*ideelle Form eines Erkenntnisvermögens durch abstrakte Begriffe*). En efecto, la determinidad de la forma de la segunda naturaleza es solamente una y puede ser solamente una. Pero son justamente sus dos lados y el enlace de ambos lados en la unidad de esta determinidad de la forma [Sohn-Rethel, 1989: 58-59].

Justamente para poder entender cómo se enlazan estos dos procesos, a saber: por un lado, la abstracción real (*Realabstraktion*) operada en el proceso de producción y circulación de las mercancías y, por otro lado, la abstracción del pensamiento (*Denkabstraktion*), y la forma en que una y otra se relacionan y constituyen una unidad en la que se integran tanto el proceso real como el proceso de pensamiento, es que Sohn-Rethel asigna un papel central a la introducción y difusión del dinero, del dinero bajo la forma de moneda, que ha desempeñado el papel del operador central y, al mismo tiempo, de mediador entre el proceso *real* de abstracción y el proceso de abstracción en el plano del *pensamiento*. Es en este marco que se puede entender, de acuerdo a él, la forma en que los procesos *reales* de abstracción se han transformado para aparecer como procesos de abstracción en el *pensamiento*, tal y como esto se expresa en la matemática, en la filosofía y, en general, en el pensamiento abstracto:

> [...] la tesis de que la formación de los conceptos de la filosofía griega o, dicho en forma más general: la formación filosófica de los conceptos del pensar del entendimiento en general tiene sus raíces formales e históricas en la abstracción real (*Realabstraktion*) de la síntesis social por medio del intercambio de las mercancías, esto es, en la segunda naturaleza (*in der Realabstraktion der gesellschaftlichen Synthese vermittels Warenaustausch... d.h. in der zweiten Natur*) [Sohn-Rethel, 1989: 60].

El resultado del análisis presentado por Sohn-Rethel es, pues, que la estructura social del intercambio de mercancías se basa sobre el carácter abstracto de la propia acción del intercambio, esto es sobre la «abstracción real (*Realabstraktion*)». Esta abstracción real es la que se expresa y reaparece en la abstracción del pensamiento (*Denkabstraktion*) que se presenta tanto en el pensamiento filosófico y el matemático como en los conceptos metodológicos fundamentales de las ciencias de la naturaleza. De acuerdo a esto, el proceso de abstracción que caracteriza al intercambio de las mercancías ofrece la clave para entender a la abstracción como forma del pensamiento en las categorías puras del entendimiento.[32] Con ello las abstracciones del pensamiento se remiten en último análisis a las condiciones estructurales de la síntesis social y, de este modo, a los procesos de abstracción *real* que permiten localizar la clave de inteligibilidad de las categorías filosóficas y, en general, de las categorías del pensar a partir del ser social y no en el horizonte de las «fantasmagorías idealistas» del sujeto o del espíritu trascendental (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 67 ss.).

4

El análisis del capitalismo ofrecido por Marx inicia, como se ha visto, con un refinado análisis de la mercancía, la «forma elemental (*Elementarform*)». La mercancía es analizada por Marx desde un doble punto de vista, a saber: por un lado, según su utilidad que remite inmediatamente a su «cualidad (*Qualität*)» y, por el otro, según la «cantidad (*Quantität*)». El primer punto de vista conlleva la consideración de la mercancía como un «valor de uso (*Gebrauchswert*)» que se realiza efectivamente en el propio uso, en su consumo. Los valores de uso constituyen para Marx el «contenido material de la riqueza (*stofflicher Inhalt des Reichtums*)», cualquiera que pueda ser su «forma social (*gesellschaftliche Form*)». No obstante, señala Marx, en el marco de la sociedad capitalista, los valores de uso son «a la vez los portadores materiales del valor de cambio (*zugleich die*

32. Es en este punto donde Sohn-Rethel remite en forma expresa a Ernst Cassirer, específicamente a su libro *Substanzbegriff und funktionsbegriff* (Berlín, 1910) (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 66-67).

stofflichen Träger des - Tauschwertes)» (cfr. MEW, 23: 50). A diferencia del valor de uso, el valor de cambio aparece fenoménicamente como una «relación cuantitativa (*quantitatives Verhältnis*)», como la proporción cuantitativa por la que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra. Este intercambio presupone, afirma Marx, que el valor de cambio de las mercancías pueda ser reducido a «algo común (*ein Gemeinsames*)» y este «algo común» que posibilita su intercambio se obtiene en virtud de una «abstracción de [los] valores de uso (*Abstraktion von ihren Gebrauchswerten*)» (cfr. MEW, 23: 51). Este residuo que permanece después de la abstracción de las propiedades sensibles, de la utilidad de los productos del trabajo, de su valor de uso, es, para Marx, una «objetualidad fantasmal (*gespenstige Gegenständlichkeit*)» que no es más que la cristalización de la «sustancia social común (*gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz*)» a todos estos objetos: el *valor* (cfr. MEW, 23: 52). El valor es así la clave para poder hacer inteligible al valor de cambio que no es así más que el «modo de expresión (*Ausdrucksweise*)», la «forma de aparición fenoménica (*Erscheinungsform*)» del valor (cfr. MEW, 23: 53). Las mercancías aparecen fenoménicamente en el mundo, pues, en la «forma de valores de uso (*in der Form von Gebrauchswerten*)» que constituyen el «cuerpo de la mercancía (*Warenkörper*)», su «forma natural (*Naturalform*)». Ellas poseen, sin embargo, como se ha señalado, una forma doble, a saber: una «forma natural (*Naturalform*)» y una «forma de la mercancía (*Warenform*)».

El análisis de la forma de la mercancía a través de la forma del valor y de los modos en que ésta se despliega a través de sus relaciones de oposición internas y externas conduce a Marx a un análisis y a un diagnóstico que contienen, al mismo tiempo, una crítica a la sociedad capitalista, más específicamente a las formas en las que se desarrollan en su interior tanto la objetivación del mundo como a la forma que asume en esta sociedad la actividad central de los seres humanos —esto, es el trabajo—. Es en este horizonte que pueden ser comprendidas las formas que asumen las relaciones de los hombres entre sí y consigo mismos, lo mismo que las formas del pensamiento a través de las cuales los seres humanos comprenden sus relaciones con el mundo, con los demás y consigo mismos. Marx se preocupa así por las formas del pensamiento a

través de las que la sociedad capitalista trata de dar cuenta de sí misma en el marco de diversos discursos y saberes, especialmente en el discurso de la economía política. En efecto, la forma de la mercancía proyecta en el interior de los seres humanos la imagen de que los «caracteres sociales (*gesellschaftliche Charaktere*)» de su propio trabajo son «caracteres objetuales de los productos del trabajo mismos (*gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst*)», de modo que su relación social con el trabajo se presenta como «una relación social entre objetos que existen fuera de ellos (*als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*)» (cfr. MEW, 23: 86). Surgen así, dirá Marx, «relaciones con el carácter de cosa (*dingliche Beziehungen*)» y la «relación social determinada entre seres humanos (*das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst*)» asume «la forma fantasmagórica de una relación entre cosas (*phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen*)». Así, «las relaciones sociales de sus trabajos» les aparecen fenoménicamente a los seres humanos no como «relaciones sociales inmediatas de las personas», sino como «relaciones con carácter de cosas entre las personas y relaciones sociales de las cosas (*sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*)» en las que se despliega una «escisión (*Spaltung*)» que se localiza en el interior del propio producto del trabajo entre la «cosa útil (*nützliches Ding*)», esto es, el valor de uso, por un lado, y la «cosa de valor (*Wertding*)», por el otro, escisión que se pone en marcha y se despliega de modo práctico tan pronto las relaciones de intercambio van adquiriendo relevancia y extensión en el interior de una sociedad y los objetos útiles comienzan a producirse solamente para el intercambio de modo que el carácter de valor de las cosas se considera ya desde el momento mismo de su producción (cfr. MEW, 23: 87), reproduciendo en forma incesante la posibilidad del intercambio que se realiza «en una abstracción de su desigualdad efectivamente real [...] en la reducción al carácter común que poseen como gasto de fuerza humana de trabajo, de trabajo abstractamente humano (*in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit* [...] *in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit*)» (MEW, 23: 87-88). Marx habla en este sentido de un «velo místico de niebla (*mystischer Nebelschleier*)» producido

por la forma de la mercancía que debe ser diluido por la actividad de una crítica orientada por una «*figura*» del proceso material de producción que sea el «producto de seres humanos asociados libremente [y] esté bajo su control consciente y conforme a plan (*Produkt frei vergesellschateter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht*)» (MEW, 23: 94).

Infelizmente Marx deja solamente indicado y sin tratar a profundidad la relación y conexión sistemática entre la forma de la mercancía y la forma del valor, por un lado, y las «formas del pensar, las formas de la sociedad y las formas de la naturaleza (*Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen*)», por el otro (cfr. MEW, 23: 73, nota a pie). No obstante, él mismo deja entrever que es posible establecer lo que él mismo denomina una «historia secreta (*Geheimgeschichte*)» en la que el análisis de la estructura, contradicciones internas y dinámica de la «forma de la mercancía» y de la «forma del valor» ha de ofrecer la clave para el análisis de la «forma de la religión», la «forma de la política», la «forma del Derecho», la «forma del arte», etcétera. Es justamente en esta dirección en la que avanzaron, ya en el siglo XX, Georg Lukács y Alfred Sohn-Rethel.

En efecto, como ya lo vimos, Lukács se sirve de la expresión «forma de objetualidad (*Gegenständigkeitsform*)» para referirse a una «forma de pensamiento» o «forma de existencia» surgida históricamente y que caracteriza y distingue a la totalidad de las formas y distintos niveles de desarrollo de la sociedad. Cada forma de objetualidad expresa, para Lukács, «la confrontación de los seres humanos con su mundo circundante que determinan la objetualidad de su vida interior y exterior» (Lukács, 1923: 336). De acuerdo a Lukács, la sociedad capitalista moderna se caracteriza por una forma específica, por una «forma de objetualidad (*Gegenständigkeitsform*)» particular que determina la forma en que sus miembros comprenden a la naturaleza objetiva, a sus relaciones sociales y a su propia interioridad. Esta forma de objetualidad es caracterizada por Lukács justamente bajo la categoría de «cosificación (*Verdinglichung*)» con la que se expresa la peculiar asimilación de relaciones y modos de vida sociales al carácter de meras cosas que se pueden percibir y manipular de una determinada manera. El pivote central de este proceso de cosificación está dado, para Lukács, por una sociedad que se basa sobre el trabajo asalariado y por la conversión de los seres humanos en mercancías (cfr. Lukács, 1923: 267). El

concepto de la cosificación es así desarrollado por Lukács siguiendo el hilo conductor ofrecido por Marx en su análisis de la forma de la mercancía y, más específicamente, por el análisis del carácter de fetiche de la mercancía.

Así, como lo recuerda Lukács, uno de los elementos centrales en el análisis de la estructura de la mercancía ofrecido por Marx reside en el hecho de que esa estructura reposa sobre una relación entre personas que adquiere el carácter de una coseidad (*Dinghaftigkeit*) y, de esa manera, como ya lo había dicho Marx, una «objetualidad fantasmal (*gespenstige Gegenständlichkeit*)» que aparece dotada de una dinámica propia cerrada que, al mismo tiempo, oculta toda huella de su esencia fundamental, a saber: del hecho de que en ella se esconde una relación entre seres humanos (cfr. Lukács, 1923: 97). Es esto lo que Marx analizó al referirse al carácter de fetiche de la mercancía que se muestra, para Lukács, desde una doble perspectiva, a saber: por un lado, como forma de *objetualidad* (*Gegenständlichkeitsform*) y, por el otro, como una forma de comportamiento y de actitud del *sujeto* correspondiente a esa forma de objetualidad (cfr. Lukács, 1923: 97). Es en este punto donde Lukács enlaza en forma altamente original y productiva la crítica de Marx al fetichismo y a la cosificación inherentes a la forma de la mercancía con los análisis realizados por Georg Simmel en su *Philosophie des Geldes* (1900) al igual que por los ofrecidos por Max Weber en torno al proceso de racionalización en *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921-1922). Lukács vinculó así la *cosificación* detectada por Marx con la *racionalización* analizada por Max Weber. Es de este modo que comprendió la *cosificación* de las relaciones y contextos del mundo de la vida que surge en la sociedad capitalista como la otra faz del proceso de *racionalización* en el sentido analizado por Max Weber. De acuerdo a esto, la *cosificación* de las relaciones sociales y de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y consigo mismos encontrará su expresión en la *racionalización* de la forma de organización de la empresa capitalista en la forma en que lo vio con claridad Max Weber. Es así que él ofrecerá un análisis del modo en que la descomposición del *objeto* en el interior del proceso de producción capitalista conlleva, al mismo tiempo, una descomposición, un desgarramiento (*Zerreißen*), en el interior del propio *sujeto* de la producción. De acuerdo a esto, como resultado del proceso de racionalización creciente

del proceso de trabajo, las cualidades y particularidades humanas del trabajador aparecen cada vez más como meras fuentes posibles de error con respecto al funcionamiento racional y basado en el cálculo de las diversas leyes parciales de este proceso abstracto de producción. De este modo, el ser humano no se presenta a sí mismo en el proceso de trabajo como su portador en sentido estricto, sino que se convierte en una parte mecánica de ese proceso y se inserta en él como en el interior de una férrea objetualidad ya acabada y sometida a una lógica que es totalmente independiente de su actividad y a cuyas leyes él tiene que someterse sin más. Así, dirá Lukács, con la creciente racionalización y mecanización del proceso del trabajo, la propia *actividad* del trabajo pierde cada vez más su carácter de *actividad* para convertirse gradualmente en una *actitud contemplativa* (*kontemplative Haltung*). Este «*comportamiento contemplativo* (*kontemplatives Verhalten*)» con relación a un proceso que se desarrolla conforme a una legalidad de carácter mecánico se presenta a éste como algo independientemente de la conciencia de los seres humanos, imposible de ser influido o transformado por medio de la actividad humana y, de ese modo, como un sistema cerrado y acabado que transforma incluso las categorías fundamentales del comportamiento inmediato de los seres humanos con respecto al mundo, con relación a los demás y con relación a sí mismos.

En una línea que se nutre también de los análisis de Marx sobre la forma de la mercancía, Alfred Sohn-Rethel buscó mostrar la íntima relación que mantienen la «forma del espíritu (*Geistesform*)» y la «forma de la sociedad (*Gesellschaftsform*)». Así, Sohn-Rethel afirma que el surgimiento y desarrollo de las formas del pensamiento pueden ser comprendidos sólo en el interior del proceso de formación y transformación de las *formas de la sociedad*. Las formas y los procesos de abstracción que caracterizan al propio pensamiento presuponen un proceso de *abstracción* previo que se da en el interior de la propia sociedad y es en este sentido que puede ser comprendida la tesis planteada por Marx en el sentido de que «el ser social de los seres humanos determina su conciencia». De acuerdo a esto, la clave para comprender los procesos de abstracción que caracterizan al pensamiento en general tiene que ser buscada en los análisis ofrecidos por Marx sobre la abstracción de la mercancía desde el año 1859 en *Zur Kritik der politischen Ökono-*

mie hasta los primeros capítulos del primer volumen de *El Capital*. Sohn-Rethel señala en este sentido que, en el marco de su análisis de la forma de la mercancía, Marx habla, una y otra vez, de la «abstracción de la mercancía» y de la «abstracción del valor». De acuerdo a esto, la *forma de la mercancía* es *abstracta* y este carácter de *abstracción* es el que domina a su lógica, su estructura y su dinámica interna. De este modo, señala Sohn-Rethel, para comprender adecuadamente el proyecto marxista expresado en la *Kritik der politischen Ökonomie*, se tiene que partir del análisis de la mercancía tal y como lo presenta Marx en *El Capital*. Ello requiere, a su vez, comprender la abstracción que caracteriza a la mercancía como una «abstracción real (*Realabstraktion*)». Una explicación de esta clase se encuentra en una contradicción incompatible con la tradición teórica de pensamiento que ha caracterizado a la filosófica occidental (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 12-13). En efecto, señala Sohn-Rethel, las formas conceptuales del conocimiento que constituyen el objeto específico de la teoría del conocimiento —incluyendo en ella a la filosofía teórica desde los griegos— deben ser deducidas desde el plano de la existencia social y de la abstracción real que tiene lugar en el interior de esta última. De esta manera, el análisis de esta abstracción real es el que habrá de suministrar la clave para una crítica de la teoría del conocimiento en el sentido tradicional en el que ésta ha sido entendida.

La abstracción opera como una propiedad del ser social, como una pieza imprescindible de la síntesis de la sociedad que ha sido propia a la historia de Occidente y, más específicamente, del Occidente capitalista. Es en este sentido que, apunta Sohn-Rethel, debe ser comprendida la tesis del «surgimiento social del entendimiento puro (*gesellschaftliche Entstehung des reinen Verstandes*)» (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 21). Se trata, dice Sohn-Rethel, de emprender la deducción de los conceptos puros del entendimiento desde el ser social, a partir, pues, de la fisicalidad abstracta que opera ya en el proceso de intercambio mercantil. Es así que Sohn-Rethel enlaza sus reflexiones en torno a las condiciones de posibilidad de la síntesis social con una investigación en dirección a una «teoría materialista del conocimiento» orientada a mostrar que la «abstracción real» subyace al pensamiento matemático puro como una determinidad de la forma (*Formbestimmtheit*). De acuerdo a esto,

la clave de inteligibilidad del surgimiento del pensamiento matemático puro debe ser localizado en un proceso social caracterizado por el intercambio mercantil y por la manera en que la forma del intercambio mercantil imprime su forma a la configuración entera de la sociedad; ello alcanza un punto álgido de expresión, de acuerdo a Sohn-Rethel, en la introducción y difusión del dinero como equivalente universal de las mercancías. Es también en este horizonte que se pueden explicar categorías centrales del pensamiento filosófico como las de sustancia y accidente, atomicidad, movimiento, causalidad, etcétera. Justamente para poder entender cómo se enlazan estos dos procesos, a saber: por un lado, la abstracción real (*Real-abstraktion*) operada en el proceso de producción y circulación de las mercancías y, por el otro, la abstracción del pensamiento (*Denkabstraktion*), y la forma en que una y otra se relacionan y constituyen una unidad en la que se integran tanto el proceso real como el proceso de pensamiento, es que Sohn-Rethel asigna un papel central a la introducción y difusión del dinero, del dinero bajo la forma de moneda, que ha desempeñado el papel del operador central y, al mismo tiempo, de mediador entre el proceso *real* de abstracción y el proceso de abstracción en el plano del *pensamiento*. Es en este marco que se puede entender, de acuerdo a él, la forma en que los procesos *reales* de abstracción se han transformado para aparecer como procesos de abstracción en el *pensamiento*, tal y como esto se expresa en la matemática, en la filosofía y, en general, en el pensamiento abstracto. Así, las abstracciones del pensamiento son remitidas por Sohn-Rethel a las condiciones estructurales de la síntesis social y, de este modo, a los procesos de abstracción *real* que permiten localizar la clave de inteligibilidad de las categorías filosóficas y, en general, de las categorías del pensar, desde el horizonte mismo del ser social y de sus tensiones y no en el horizonte de las «fantasmagorías idealistas» del sujeto o del espíritu trascendental (cfr. Sohn-Rethel, 1989: 67 ss.).

Las reflexiones anteriores en torno al fetichismo de la mercancía, al despliegue y dominio de la cosificación y de los procesos de racionalización en el mundo moderno fueron proseguidas especialmente en dos líneas que ejercieron un gran influjo sobre las reflexiones posteriores en torno a los problemas anteriormente mencionados. La primera de ellas puede ser localiza-

da en la obra de Walter Benjamin; la segunda, en los trabajos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer.

En el inicio de 1935, el *Institut für Sozialforschung* solicitó a Walter Benjamin redactar una presentación del proyecto que él se proponía desarrollar con el título de *Paris, die Hauptstadt des neunzehnten Jahrhunderts* [*París, la capital del siglo XIX*].[33] Al igual que en *Berliner Kindheit um 1900*, en *Paris die Hauptstadt des neunzehnten Jahrhunderts*, Benjamin se proponía ofrecer en ese proyecto una «historia arquetípica de la Modernidad (*eine Urgeschichte der Moderne*)». Esta propuesta se había delineado ya bajo la forma de la «historia arquetípica del siglo XIX [*Urgeschichte des 19ten Jahrhunderts*]» con la que Benjamin se había estado ocupando —aunque con interrupciones— desde mediados de los años veinte (cfr. BwA, 73).[34] Algunos estudiosos como Susan Buck-Morss han dividido el trabajo de Benjamin en esta obra en tres grandes fases:[35] la primera de ellas abarca desde mediados de los años veinte hasta 1929 y podría decirse que inicia con la lectura de *Le Paysan de Paris* (1926) de Louis Aragon y se desarrolla bajo el influjo del surrealismo; la segunda, en la que Benjamin elabora una singular comprensión de la escritura de la historia comienza con el exilio en 1934. Al inicio de esta fase se encuentra la convicción, formulada en una carta a Gershom Scholem en enero de 1930, de que, en forma análoga al *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [*El Origen del Drama barroco alemán*] (1928), la obra proyectada debía colocar a su base una teoría del conocimiento que en este caso debía ser más bien una teoría del conocimiento de la *historia*. Finalmente, la tercera, de 1937 a 1940, se caracteriza por una lectura y elaboración crítica de motivos provenientes de la obra de Charles Baudelaire. Fue en el interior de este vasto proyecto donde surgieron dos piezas centrales de la obra benjaminiana que revisten un carácter también fragmentario: el trabajo *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* [*Charles Baudelaire. Un lírico en la época del capitalismo desarrollado*] (redactado en 1937-1939 y publicado

33. Cfr. Benjamin, GB V, 83.

34. Con estas siglas me refiero a la correspondencia entre Adorno y Benjamin: *Theodor W. Adorno. Walter Benjamin: Briefwechsel 1928-1940*, hg. von Gershom Scholem. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1980.

35. Cfr. Buck-Mors (1991) y Palmier (2006).

solamente hasta 1969) y *Über den Begriff der Geschichte* [*Sobre el concepto de la historia]* (publicado póstumamente en 1942), más conocido con el nombre de «*Tesis de Filosofía de la Historia*». Como Benjamin mismo lo expresa en una carta dirigida a Scholem en francés, bajo el influjo de conversaciones con Adorno y Horkheimer al inicio de los años treinta, le parecía claro que él requería profundizar en el estudio de Hegel, por un lado, y de *El Capital*, por el otro, para ofrecer así un fundamento más sólido tanto al material como a la metafísica que subyacía a este proyecto, pues era claro que, en forma análoga a como había ocurrido en su libro sobre el drama barroco, esta obra no podía llevarse a buen término sin una «teoría del conocimiento» que esta vez debía ser sobre todo, como ya se ha señalado, «la teoría del conocimiento de la historia» (cfr. Benjamin, GB III, 503).[36]

Es justamente en esta fase de trabajo en los *Passagen* que surgen una serie de apuntes y notas en las que, a pesar de no advertirse con claridad una suerte de plan total que las unifique, enlazan, no obstante, un conjunto de temas y motivos centrales, de reflexiones teóricas y filosóficas que se enlazan con el *Exposé* mencionado de 1935. De este modo, los dos bosquejos formulados de esta obra (cfr. Benjamin, GS V/2, 1041-1043 y 1044-1059) inician con una descripción de los pasajes de París que se presentan al espectador como la «forma hueca desde la cual fue vertida "la imagen de la 'Modernidad' (*Hohlform, aus der das Bild der 'Moderne' gegossen wurde)*", como el espejo en el que, «con suficiencia, el siglo refleja su pasado más reciente (*seine allerneueste Vergangenheit*)» (Benjamin, GS V/2, 1045). La atracción de estos pasajes resulta de la «ambivalencia del espacio (*Zweideutigkeit des Raumes*)» que permite al espacio exterior de las calles transformarse repentinamente en un espacio interior que convierte a las calles en la vivienda de los colectivos sociales y al pasaje convertirse en salón, etc. (cfr. Benjamin, GS V/2 1050-1052). De este modo, donde la burguesía del Segundo Imperio intenta localizar y desplazar esta experiencia al ámbito interior del salón, la ciudad, la calle, se

36. Como lo recuerda Uwe Steiner, en el *Exposé* enviado a Adorno se muestra que Benjamin no había podido avanzar en su confrontación con Hegel ni tampoco con Heidegger a las que Adorno lo había urgido (cfr. Steiner, 2004: 156).

transforma en paisaje para el paseante, para el *flâneur* que la recorre.

En la construcción de esta obra fragmentaria, Benjamin siguió el principio del montaje literario de modo que los objetos y acontecimientos pudieran arrancarse del contexto de la gran ciudad a la manera de una cita y adquirieran así un carácter monádico que condensara en ellos fuerzas e intereses históricos. Las mónadas más importantes en esta obra son los ya mencionados pasajes de París, por un lado, y la lírica de Baudelaire, por el otro. En efecto, en la obra de Baudelaire Benjamin observa un indicador de las tensiones de las experiencias de la gran ciudad: la crisis de la obra de arte y del artista, el empobrecimiento y, a la vez, la reconfiguración de la experiencia, la irrupción de la multitud, del mercado y la mercancía, el colapso del progreso. Los pasajes, por su parte, condensaban las transformaciones económicas, sociales, culturales y urbanas más importantes del siglo XIX. Es así que en las notas de Benjamin aparecen tratadas estas construcciones de hierro y cristal al lado de la figura del *flâneur*, de la aparición del hombre privado en un espacio distinto al del trabajo, del coleccionista, del poeta, del jugador, de la prostituta, lo mismo que de objetos y configuraciones como los panoramas, los interiores, las calles, las exposiciones, la iluminación e investigaciones históricas sobre las calles de París, los proyectos de reordenación urbana del Barón de Haussmann, el desarrollo de la técnica y la historia de la economía, al lado de teorías y textos literarios referidos a los falansterios de Fourier lo mismo que a Marx y Blanqui, a Baudelaire al igual que a Victor Hugo, todo ello como diversos componentes materiales y simbólicos de la gran ciudad y de una época en los que se expresaban en forma de imágenes oníricas tanto las condiciones materiales de la historia como los impulsos, deseos y expectativas de toda una época.

Dos trabajos poseen en este sentido una significación central en el proyecto de los *Passagen* en su totalidad y el modo en que en ellos se delinea una reflexión sobre la Modernidad. El primero de ellos es el *Exposé* de 1935 que pareció bajo el título de *Paris, die Hauptstadt des neunzehnten Jahrhunderts* [*París, la capital del siglo XIX*] que se presenta como el texto que abre los *Passagen*; el segundo, la modificación de este *Exposé* que Benjamin realizó en lengua francesa en 1939 con el título *Paris, Capitale du xix*ème *Siècle. Exposé*. A ellos se sumará un breve

tratamiento de *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* [*Baudelaire. Un poeta lírico del alto capitalismo*] (1938) que es, como se sabe, parte de un libro proyectado pero no concluido por Benjamin sobre Baudelaire en el que él estuvo trabajando en el marco de su proyecto sobre los *Passagen*.[37] En el primer texto —*i.e.*, *Paris, die Hauptsatd des neunzehnten Jahrhunderts*— el siglo XIX se interpreta en el marco de una peculiar comprensión de la experiencia. En efecto, por un lado, este siglo se presenta como prehistoria del propio presente; por el otro, a la vez, a pesar de su autocomprensión como «moderno», el siglo XIX se desplaza hacia una lejanía infinita. Esta peculiar experiencia es analizada por Benjamin siguiendo el ejemplo de la moda en donde se pone en escena una singular dialéctica histórica en la que lo nuevo, lo moderno, aparece siempre «en el medio de lo más antiguo, de lo que más ha sido, de lo más habitual (*im Medium des Ältesten, Gewesensten, Gewöhntesten*)» (Benjamin, GS V/I, 112). A lo largo de sus seis apartados, este ensayo en cuestión se propone, en primer lugar, una reflexión sobre la gran ciudad, París, tomando como hilo conductor su arquitectura y las transformaciones sufridas por ésta hacia el final del siglo XIX, particularmente aquellas asociadas al surgimiento de los pasajes. Así, en el primero de ellos, *Fourier oder die Passagen* [*Fourier o los Pasajes*], se analizan las transformaciones arquitectónicas de la ciudad en el marco del desarrollo del capitalismo —en particular por el desarrollo del capital financiero y el despliegue de la técnica, por el inicio de la utilización del acero en la construcción y por el empleo del vidrio—. Con estos elementos comienza a dominar el principio constructivo en la arquitectura y ésta a someterse cada vez más a la ingeniería. Es aquí que se plantea una línea de reflexión —central para Benjamin— sobre la transformación de las relaciones entre el arte

37. A fin de suministrar una idea más precisa y completa del análisis de Modernidad en Benjamin, deberá sumarse a éstos un trabajo central: *Über den Begriff der Geschichte* concluido hacia el inicio de 1940 (según el propio Benjamin señala en una carta a Horkheimer del 22 de febrero de 1940) y publicado por vez primera en 1942 por el *Institut für Sozialforschung* en una pequeña edición conmemorativa. Este trabajo suministra una suerte de andamiaje teórico del análisis que Benjamin realizara sobre Baudelaire. Por razones ante todo de espacio, no me ocuparé de este texto decisivo en el marco de este trabajo.

y la técnica en la segunda mitad del siglo XIX, a saber: el análisis del modo en que el desarrollo del capitalismo y de la técnica han posibilitado una trasformación radical en la producción, percepción y consumo del arte que ha transformado radicalmente la manera de comprender, practicar y percibir al arte mismo (cfr. Benjamin, GS V/1, 45-46).

Benjamin dirige su atención, en segundo lugar, a la manera en que, en las condiciones creadas por el desarrollo del capitalismo, se escenifica la aparición de ese singular fetiche que es la mercancía. Es aquí que se inscribe el tercer apartado *Grandville oder die Weltausstellungen* en donde las exposiciones y ferias internacionales aparecen como el lugar paradigmático de una escenificación de la mercancía que produce, por un lado, diversión y, por el otro, una promesa —denegada— de emancipación (cfr. Benjamin, GS V/1, 50). En ese ámbito se crea un espacio que permite el repliegue del valor de uso y la inauguración de una «fantasmagoría» en la que el individuo se introduce para poder dispersarse bajo la lógica de la dominación del capital y el brillo de la apariencia creado por ésta (cfr. Benjamin, GS V/1, 52).

Lo anterior aparece comprendido en el marco de un proceso de transformación de la experiencia del espacio —con la emergencia del espacio urbano de la gran ciudad— y del tiempo —comprendido ahora en el marco de un creciente proceso de aceleración y de interpenetración incesante entre lo antiguo y lo moderno— (cfr. Benjamin, GS V/1, 47). Es aquí donde se localizan las reflexiones planteadas en el sexto apartado, *Haussmann oder die Barrikaden* [*Haussman o las Barricadas*]. Se trata aquí de una reflexión sobre la reordenación del espacio urbano de París —calles, plazas y monumentos—, la implementación, podríamos decir, de una racionalidad técnica y de la lógica de la valorización en el diseño urbano sobre el trasfondo de la especulación, el avance del capital financiero, la necesidad de contención de la organización espacial y política de la protesta y lucha sociales impidiendo la agrupación de contingentes de protesta, la formación de barricadas, etc. El resultado de ello es una suerte de creciente extrañamiento de los habitantes de la ciudad con respecto a ésta. Se delinean así fantasmagorías del espacio —en las que se desplaza errante el *flâneur*— que se enlazan con las fantasmagorías del tiempo —en las que se encuentra suspendido, por ejemplo, el jugador— (cfr. Benjamin, GS V/1, 57).

Para Benjamin es de especial importancia subrayar como los procesos y transformaciones anteriormente mencionados producen imágenes (*Bilder*) en la conciencia colectiva en las que se enlazan sin interrupción lo nuevo y lo antiguo. Estas imágenes son «imágenes del deseo (*Wunschbilder*)» en las que, por un lado, se transfiguran (*verklärt*) y, por el otro, se suprimen (*aufheben*) tanto la incompletud como, a la vez, las carencias del orden social de producción. En efecto, señala Benjamin, en ellas se mantiene el «pasado arquetípico (*das Urvergangene*)» en lo nuevo, los elementos de la «historia arquetípica (*Urgeschichte*)» —es decir de la «sociedad sin clases (*klassenlose Gesellschaft*)»— en el presente (cfr. Benjamin, GS V/1, 47). De este modo, aun en su pretensión de distinguirse de lo anticuado y de dirigirse en contra del pasado reciente, el presente se ve remitido constantemente a ese pasado arquetípico:

> En el sueño en el que cada época aparece en imágenes ante los ojos de la que le sigue, aparece esta última enlazada con elementos de la historia arquetípica [*vermählt mit Elementen der Urgeschichte*], esto es, de una sociedad sin clases. Las experiencias de ésta, las cuales tienen su depósito en el inconsciente del colectivo, producen en compenetración con lo nuevo la utopía que ha dejado su huella en miles de configuraciones de la vida, desde las construcciones duraderas hasta las modas fugitivas [Benjamin, GS V/1, 47].

Es así que en este proceso Benjamin asigna un papel esencial a las protestas y movimientos sociales, paradigmáticamente al de la Comuna de París. Se trata de la reorganización social, política y espacial de la protesta en el ámbito creado por la racionalización técnica del espacio urbano proyectada por Haussmann que pone un fin a la fantasmagoría de la ciudad y plantea en forma clara como una tarea política —que Benjamin asigna aquí a la «revolución proletaria»— la de «consumar la obra de 1789 (*das Werk von 1789 zu vollenden*)» (Benjamin, GS V/1, 58).

La solicitud que Horkheimer le hiciera a Benjamin en marzo de 1939 de ofrecer una traducción del *Exposé* de *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* para buscar a un mecenas que pudiera financiar este ambicioso proyecto, le ofreció a Benjamin la posibilidad de revisar la versión inicial del mismo. La nueva versión —redactada ahora en francés— surgida de esta revisión plantea algunas modificaciones con respecto a la ante-

rior.[38] La modificación decisiva, sin embargo, se encuentra vinculada a la integración de un texto en el que Benjamin advierte una suerte de coronación de las fantasmagorías del siglo XIX. Se trata de un texto cercano a una especulación cosmológica escrita por Auguste Blanqui desde la prisión con el título *L'éternité par les astres* (1872). Ahí Blanqui opone a la ideología del progreso una visión —apoyada, en su opinión, por el desarrollo de las ciencias naturales y presentada diez años antes que Nietzsche— del eterno retorno de las cosas (*retour éternel des choses*) que se considera ahora por Benjamin como un «ejemplo fundamental de la historia arquetípica (*Urgeschichte*) del siglo XIX» (Benjamin, GS V/1, 177). De acuerdo a Blanqui, según Benjamin, el siglo XIX no pudo...

> [...] corresponder a las nuevas posibilidades técnicas con un nuevo orden social [...] de este modo las mediaciones engañosas de lo antiguo y lo nuevo obtuvieron la supremacía, mediaciones que eran el término de sus fantasmagorías. El mundo dominado por estas fantasmagorías es —con una palabra clave que Baudelaire encontró para él— la Modernidad (*Die von diesen Phantasmagorien beherrschte Welt ist —mit einem Schlüsselwort, das Baudelaire für sie gefunden hat— die Moderne*) [Benjamin, GS V/2 1257 s.].

Varias ideas y líneas de reflexión atraviesan y estructuran, pues, el fascinante proyecto concebido por Benjamin: la idea de una «fantasmagoría de la mercancía» cuyo origen remite al fetichismo de la mercancía en el sentido en que lo hemos visto a lo largo de este ensayo, el despliegue y dominio de la abstracción propia a la lógica y a la dinámica del valor, los diversos modos de presentación de esa lógica de la abstracción que ahora aparece ya no solamente en la configuración del objeto y en la constitución del propio sujeto en el sentido planteado por Lukács, sino también, al mismo tiempo en la transformación de la experiencia del espacio y el tiempo —sea como espacio abstracto (que posee, sin embargo una articulación concreta: la del espacio urbano) o sea como tiempo también abstracto vinculado a una comprensión lineal del tiempo y a la idea del progreso—, la tensión que recorre a la época moderna entre el dominio de la lógica del valor y de la abstracción que a ella es propia y, a la vez, las

38. Esta nueva versión aparece en GS V/1, 60-77.

formas en las que el valor de uso reaparece sobre el trasfondo de la fantasmagoría de la mercancía expresándose en ideas y prácticas, en saberes y proyectos lo mismo que en deseos, sueños y esperanzas —tanto individuales como colectivos— de las que se alimenta la posibilidad de revertir la lógica de la abstracción por medio de una ruptura revolucionaria.

Una línea distinta es la que se ofrecerá por la vía trazada por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer bajo la forma de una radicalización de la crítica a la cosificación de Lukács. En efecto, a diferencia de Lukács, Adorno y Horkheimer intentan proseguir por esa vertiente, aunque sin asumir el presupuesto de una filosofía de la historia en la manera en que lo hizo Lukács.[39] En efecto, como ya se ha señalado, Lukács había insistido en que la creciente racionalización del mundo, a pesar de su avance y progresión hasta lo más profundo de las estructuras físicas y psíquicas de los seres humanos, de su subjetividad, encontraba, no obstante, un límite interno que era el de los propios límites del carácter formal de su propia racionalidad (cfr. Lukács, 1923: 276). De este modo, Lukács parecía centrar sus esperanzas en la existencia de una suerte de reserva localizada en la propia subjetividad de los seres humanos que podía ejercer una resistente en contra de la lógica de la cosificación. Así, para él, justamente en la medida en que el trabajador individual se encontraba coaccionado a vender su fuerza de trabajo en el mercado y, de ese modo, a disociarla de la totalidad de su personalidad para poderla enajenar como mercancía y, de ese modo objetivarla, su subjetividad, aun vaciada y convertida en algo abstracto, podía, sin embargo, desplegar una resistencia en contra del orden de la cosificación: «A través de la escisión que surge justamente aquí entre la objetividad y la subjetividad en el ser humano que se objetiva como mercancía, esta misma situación se convierte, a la vez, en susceptible de devenir consciente» (Lukács, 1923: 352).

Una afirmación de esta clase remitía en forma más o menos directa a Hegel, quien había analizado las distintas configuraciones de la conciencia, las diversas figuras de la subjetividad, en el marco del automovimiento del espíritu de acuerdo a una necesidad lógica y con un sentido determinado. Horkheimer y

39. Cfr. a este respecto, la interpretación de Habermas en: Habermas (1981, I: 489 ss.).

Adorno, sin embargo, pondrán en cuestión este presupuesto de Lukács y, apoyados en análisis empíricos, mostrarán justamente lo contrario de lo que sostenía Lukács, a saber: que las propias estructuras de la subjetividad habían sido más bien integradas, en forma prácticamente total y sin resistencia, al proceso de cosificación y racionalización social, acelerando más bien este proceso en lugar de impedirlo, de obstaculizarlo o de resistirse ante él. Es en ese sentido que Adorno y Horkheimer desarrollaron una teoría del fascismo y de la cultura de masas que se propuso analizar justamente aquellos aspectos de carácter psicológico-social que habían propiciado una trasformación de la subjetividad y de los fundamentos motivacionales y estructurales de la personalidad y explicar a la vez los procesos de reproducción cultural de tal modo que pudiera comprenderse con ayuda de unos y otros tanto el despliegue y avance crecientes de la cosificación y de la racionalización como la imposibilidad de resistir a ellas (cfr. Adorno y Horkheimer, 1947: 144-198; y Habermas, 1981, I: 492-493). La idea de Adorno y Horkheimer en ese sentido es que la forma de la mercancía y la lógica de la abstracción habían penetrado también en el marco de la cultura y de la subjetividad, ocupando prácticamente todas las funciones y ámbitos de los seres humanos y de sus relaciones. Para ellos se trataba entonces de analizar los mecanismos psíquicos en virtud de los cuales los sujetos se habían integrado prácticamente en forma total en el proceso de racionalización y la manera en que, de ese modo, se había realizado una transformación de la estructura de la personalidad e incluso de la estructura pulsional que ofrecía la base para el surgimiento de un carácter autoritario.[40] A esta comprensión de la subjetividad en el marco de un análisis de la transformación de las estructuras de la personalidad realizada con ayuda del Psicoanálisis de Freud, se enlazaba una teoría de la cultura de masas que se proponía analizar los fenómenos de integración de la conciencia al orden cosificado a través de los medios de masas. Es así que especialmente Adorno se dedicó a estudiar el proceso de fetichización de la obra de arte que convertía a ésta en un bien cultural y de la regresión del goce en el arte que convertía a éste en un objeto de consumo y diversión. Analizando este «fetichismo de la mercancía de nuevo estilo» Adorno investigó

40. Cfr. Fromm (1929-1930) y Adorno *et al.* (1950).

en su trabajo *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens* (1938) la forma en que el valor de cambio y la lógica de la abstracción se imponía cada vez con más fuerza en el ámbito de los bienes culturales. Así, en los bienes culturales, el valor de uso había sido sustituido progresivamente por el puro valor de cambio que asumiría en lo sucesivo la función del valor de uso. Es ahí en donde Adorno vería el carácter específico del fetichismo de la música, aunque dejando abierta a la vez la posibilidad de un goce estético que pudiera liberarse del valor de cambio para, de ese modo, adquirir trazos subversivos frente al orden de la cosificación (cfr. Adorno, 1938: 25 ss.). Adorno analizó desde esta perspectiva la transformación de las condiciones de producción de la cultura de masas, el creciente proceso de desdiferenciación e igualación de las formas de los bienes culturales producidos en forma estandarizada, al igual que la transformación en los modos de la recepción del goce estético en el que se fusionaban crecientemente el goce estético, el entretenimiento y la diversión para fortalecer así la adaptación a los imperativos del orden de la cosificación.[41]

La reflexión de Adorno y Horkheimer buscó así explicar la paradoja planteada por la cuestión del despliegue desenfrenado del capitalismo y el desarrollo creciente de las fuerzas productivas y, al mismo tiempo, la integración creciente de las masas al orden de dominación que las oprime cancelando toda forma de resistencia, individual o colectiva, frente al orden cosificado. Así, como Habermas lo ha visto con razón, por un lado, Adorno y Horkheimer se distancian de la convicción de Lukács en el sentido de que la creciente racionalización del mundo tendría su límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Esto lo hacen con argumentos fundamentados empíricamente y suministrados por un análisis socio-psicológico de las distintas formas en que aparece la cosificación tanto de la naturaleza interna de la subjetividad como de la propia cultura, y animados, además, por la convicción de que la variante hegeliano-marxista no sería más que una prosecución

41. En este punto Adorno mantendría una actitud de reserva de carácter más bien escéptico con respecto a las esperanzas planteadas por Benjamin con respecto a la fuerza emancipatoria de la cultura de masas, específicamente del cine moderno.

de una línea de pensamiento que remite en último análisis a la lógica de la identidad inherente al proceso de abstracción operado por el despliegue de la forma de la mercancía que se reproduce ahora en el interior del propio pensamiento la estructura de la conciencia cosificada; por otro lado, Adorno y Horkheimer amplían y a la vez radicalizan de este modo la crítica de la cosificación iniciada por Lukács que, sin embargo, no puede ser desplegada en el orden del concepto porque, el propio concepto, el orden mismo del pensamiento conceptual, reproduce en su propio interior las estructuras de la conciencia cosificada (cfr. Habermas, 1981, I: 505-506).

En efecto, como ya se ha señalado, Lukács había analizado las distintas formas de objetualidad de las sociedades modernas en el marco de un análisis del capitalismo y remitía este análisis a su vez al análisis de la forma de la mercancía y, más específicamente de la mercancía fuerza de trabajo. En un segundo momento, Lukács dirigió su atención a las estructuras de la conciencia cosificada tal y como ellas se expresaban en el pensamiento propio del entendimiento -—en este punto Lukács se expresa en lenguaje hegeliano— que él veía expresado ante todo en las ciencias modernas y en su fundamentación filosófica ofrecida por Kant. Adorno y Horkheimer, por su parte, considerarán a las estructuras de la conciencia y a la propia conciencia en general como distintas formas de aparición de una razón que ellos denominarán «razón subjetiva» y de un pensamiento al que caracterizarán como «pensamiento identificante» que son ahora los que se colocarán en el centro de la reflexión crítica. De acuerdo a esto, el proceso de abstracción que ha caracterizado a la modernidad y que aparece tanto en el ámbito de la economía como en el de la burocracia al igual que el del pensamiento no se remite ni se explica más a partir de la forma de la mercancía ni se comprende exclusivamente sobre la base del modo de producción capitalista; la abstracción operada por el intercambio e inherente a la forma de la mercancía es, para Adorno y Horkheimer, más bien una de las configuraciones históricas en las que se expresan y despliegan la razón subjetiva y el pensamiento identificante, alcanzando así una efectividad en el plano de la historia del mundo y determinando de esta manera también a las formas fundamentales de la sociedad capitalista. Esta razón subjetiva y este pensamiento identificante no se explican, pues, como lo hacían Lukács y Sohn-Rethel, a partir de la forma de la mercancía ni

del capitalismo (cfr. Habermas, 1981, I: 506). Tampoco se expresan únicamente en el ámbito de la ciencia moderna, sino que comprenden ahora a todo el pensamiento en general, paradigmáticamente al que caracteriza a la ciencia y a la propia filosofía, remontando sus orígenes incluso por detrás de la racionalidad formal que caracteriza a las relaciones de intercambio, a la forma de la mercancía y a la sociedad capitalista. Es así que Marx Horkheimer, por ejemplo, hablará de una «razón instrumental» que subyace a las estructuras de la conciencia cosificada y coloca al pensamiento al servicio de la disposición técnica tanto de la naturaleza externa como de la propia naturaleza interna. Esta «razón instrumental» se convierte así en un dispositivo de dominación tanto de la naturaleza interna como de la naturaleza externa haciendo las veces del motor que impulsa una «autoafirmación salvaje» (cfr. Adorno y Horkheimer, 1947: 45; y Horkheimer, 1947: 94).

De este modo, Adorno y Horkheimer separan el concepto de cosificación del contexto histórico específico vinculado al surgimiento y despliegue de la forma de la mercancía y del sistema económico capitalista para convertirlo en un proceso de alcance universal que se extiende ahora a prácticamente la historia total del género humano, abarcando tanto el plano del conocimiento, que se coloca ahora al servicio de la autopreservación, como el de la constitución del propio sujeto en el marco de un dispositivo de represión de la naturaleza pulsional, obedeciendo, en ambos casos, a la misma lógica de la dominación. Con ello, como Habermas lo ha visto con precisión, el concepto de cosificación se amplía y radicaliza en términos conceptuales e históricos en dirección del concepto de una razón instrumental y una genealogía de la razón y de la subjetividad situadas en una perspectiva histórico-filosófica de alcance universal. Así, como se expone en el análisis que Adorno y Horkheimer ofrecen en la *Dialektik der Aufklärung*, la formación de la subjetividad se localiza en el horizonte de una confrontación con los poderes de la naturaleza externa y se comprende como el producto de una autoafirmación exitosa, como resultado de la actividad de una razón instrumental que se despliega en un doble plano, a saber: por un lado, en el de una subjetividad que irrumpe en forma irrefrenable en el propio proceso de la *Aufklärung* sometiendo a la naturaleza externa, desarrollando las fuerzas productivas y desencantando progresivamente el mundo; por otro lado, al mismo tiempo, este

sujeto es al mismo tiempo aquel que se forma aprendiendo a dominarse a sí mismo mediante ciertas prácticas de sí, reprimiendo a la propia naturaleza interna y dando lugar a un proceso de cosificación de sí mismo en el horizonte del cual surge su propia interioridad, es decir, su propia subjetividad como sujetada ya desde el inicio a un orden de dominación. Con ello el proceso de abstracción se coloca ahora en la dinámica misma de un proceso de racionalización que es, a la vez, una dinámica de irracionalidad en cuya tensión surge y se despliega la historia de la razón y de la subjetividad bajo la lógica de la dominación.

Bibliografía

Las obras de Karl Marx y Friedrich Engels han sido publicadas en alemán en dos versiones: la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Berlín (DDR): Dietz-Verlag desde 1975 / Berlín (Bundesrepublik): Akademie-Verlag desde 1990; y las *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlín (DDR): Dietz-Verlag 1956-1990 (43 vols.). Las referencias a Marx presentadas en este trabajo se basan en la segunda de estas versiones, es decir en las *Marx-Engels-Werke* (MEW). Esta edición se puede dividir en cuatro grandes apartados:

Bd. 1-22 (**Werke und Schriften**). Aquí se localizan obras, artículos, reseñas y discursos de Marx y Engels sobre diversos tópicos: Filosofía, Economía, Política e Historia.

Bd. 1: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* [*Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (§§ 261-313)] (1843), pp. 201-333.

Bd. 4: *Das Elend der Philosophie* (título original: *Misère de la philosophie. Réponse a la philosophie de la misère de M. Proudhon*) (1847), pp. 63-182.

Bd. **23-26.3** (**Ökonomische Schriften**). Aquí se localizan tanto «Das Kapital» (Bd. 23-25) como las «Theorien über den Mehrwert» (Bd. 26.1-26.3).

Bde. 23, 24 y 25: *Das Kapital 3 Bde.* (1867, 1885, 1893).

Bd. **27-39** (**Briefe**). Aquí se localizan la correspondencia entre Marx y Engels así como las cartas que uno y otro dirigieron a terceras personas a lo largo del período 1842-1895.

Bd. 40-44 (**Ergänzungsbände**). Los volúmenes 40 y 41 incluyen escritos hasta 1844. El volumen 42 contiene los «Grundrisse» de 1857/58 y, finalmente, los volúmenes 43 y 44 son un complementa a los volúmenes 26.1-26.3 que incorpora manuscritos del período 1861-1863.

Bd. 40: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), pp. 465-588.

ADORNO, Theodor W. (1938): *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*, en: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz - Band 14: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1973, pp. 14-50.

— y Max HORKHEIMER (1947): *Dialektik der Aufklärung*. Se cita de acuerdo a Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 5*. Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno (trad. cast., *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta: Madrid, 1998).

— *et al*. (1950): *The authoritarian personality*, en Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz - Band 9: Soziologische Schriften II. 2 Bände. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1975, pp. 143-509.

ARATO, Andrew y Paul BREINES (1979): *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. Nueva York: Seabury Press.

ARENDT, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Trad. cast., *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Seix Barral, 1974; nueva reimpresión en Barcelona: Paidós, 1993.

ARISTÓTELES (1959): *Política*. Se sigue la edición inglesa traducida por H. Rackham, Londres-Cambridge.

BACKHAUS, Hans-Georg (1997): *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Friburgo de Brisgovia: Ça Ira.

— y Helmut REICHELT (1973): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt.

BENJAMIN, Walter (1972-1999): *Gesammelte Schriften* [GS]. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bde. I-VII, Suppl. I-III (in 17 Bänden gebunden). 1. Auflage. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Revidierte Taschenbuch-Ausgabe: Bde. I-VII (in 14 Bänden gebunden). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991.

— (1995-2000): *Gesammelte Briefe* [GB]. Hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv. 6 Bände, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (1927-1940): *Das Passagen-Werk*, 2 vols., ed. Rolf Tiedemann. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983. Trad. cast., *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.

BRENTEL, Helmut (1989): *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*. Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften.

BUBNER, Rüdiger (1973): «Logik und Kapital. Zur Methode einer Kritik der politischen Okonomie», en Rüdiger Bubner, *Dialektik und Wissenschaft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 44-88.
BUCK-MORSS, Susan (1991): *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: The MIT Press.
CASSIRER, Ernst (1910): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, en Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe* (ECW). Bd. 6, ed. Birgit Recki. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2000.
DANNEMANN, Rüdiger (ed.) (1986): *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Fráncfort del Meno: Sendler Verlag.
— (1987): *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács*. Fráncfort del Meno: Sendler Verlag.
— (1997): *Georg Lukács zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
DOMBROWSKI, Heinz D., Ulrich KRAUSE y Paul ROOS (eds.) (1978): *Symposium Warenform - Denkform. Zur Erkenntnistheorie Sohn-Rethels*. Fráncfort del Meno: Campus.
FROMM, Erich (1929-1930): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, ed. Wolfgang Bonß. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1980.
FULDA, Hans Friedrich (1978): «Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx», *Ajatus*, pp. 180-216.
GOLDMANN, Lucien (1973): *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*. París: Denoël/Gonthier.
HABERMAS, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
HARVEY, David (2006): *The Limits of Capital*. Londres - Nueva York: Verso.
— (2010): *A Companion to Marx's Capital. Volume 1*. Londres - Nueva York: Verso.
— (2013): *A Companion to Marx's Capital. Volume 2*. Londres - Nueva York: Verso.
HEGEL, G.W.F. (1968): *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff. [se citan como: GW, indicando a continuación número de volumen y de página(s)].
— (1969): *Werke in zwanzig Bänden und Register*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969 y ss.
— *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801): Se cita de acuerdo a la edición de: *Werke in zwanzig*

Bänden und Register. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969, Bd. 2, pp. 9-138.
— *Phänomenologie des Geistes*, vol. 9 en las *Gesammelte Werke* de Hegel editadas por encargo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften en Felix Meiner (Hamburg). Citada como PhG, GW, 9.
— *Wissenschaft der Logik 1812-1816*. Se cita de acuerdo a la edición de: *Werke in zwanzig Bänden und Register*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969, Bde. 5 y 6. Se cita indicando el número de página correspondiente.
— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1817*. Se cita de acuerdo a la edición de: *Werke in zwanzig Bänden und Register*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969, Bde. 8, 9 y 10. Se cita indicando el número de parágrafo § correspondiente.
— *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821): Se cita de acuerdo a la edición de: *Werke in zwanzig Bänden und Register*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969, Bd. 7. Se cita indicando el número de parágrafo § correspondiente.
HEINRICH, Michael (1991): *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Hamburgo: VSA-Verlag.
— y Werner BONEFELD (eds.) (2011): *Kapital & Kritik: nach der neuen Marx-Lektüre*. Hamburgo: VSA-Verlag.
HELLER, Agnes *et al.* (1977): *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
HENNING, Christoph (2005): *Philosophie nach Marx: 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*. Bielefeld: Transcript.
HÖRISCH, Jochen (2009): «Die Geburt der Abstraktion aus dem Ungeist des Geldes. Hinweise auf Alfred Sohn-Rethels Geld- und Geltungstheorie», en Anette Kehnel (ed.), *Geist und Geld. Wirtschaft und Kultur im Gespräch (Band 1)*. Fráncfort del Meno: Frankfurter Allgemeine Buch.
HOFF, Jan (2009): *Marx global*. Berlín: Akademie Verlag.
—, Alexis PETRIOLI, Ingo STÜTZLE y Frieder Otto WOLF (eds.) (2006): *Das Kapital neu lesen - Beiträge zur radikalen Philosophie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
HONNETH, Axel (1986): «Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács Frühwerk», en Rüdiger Dannemann (ed.), *Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Fráncfort del Meno: Sendler Verlag, pp. 39-52.

HORKHEIMER, Max (1947): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Fischer. (Publicado originalmente en inglés: *Eclipse of Reason*, 1947). Se cita según la edición alemana.
JAEGGI, Rahel (2005): *Entfremdung - Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Fráncfort del Meno: Campus.
— y Daniel LOICK (eds.) (2013): *Karl Marx: Perspektiven der Gesellschaftskritik*. Berlín: Akademie Verlag.
KRÄTKE, Michael R. (2017): *Kritik der politischen Ökonomie heute. Zeitgenosse Marx*. Hamburgo: VSA Verlag.
KRAHL, H.J. (1970): «Bemerkungen zum Verhaltnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik», en Oskar Negt (ed.), *Aktualitat und Folgen der Philosophie Hegels*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 137-150.
KRATZ, Steffen (1989): *Sohn-Rethel zur Einführung*. Hannover: SOAK-Verlag, 1980
LANGE, Ernst Michael (1980): *Das Prinzip Arbeit*. Fráncfort del Meno: Ullstein.
LÖWY, Michael (2013): *La Cage d'acier: Max Weber et le marxisme wéberien*. París: Éditions Stock.
— y Robert SAYRE (1983): «Figures du romantisme anti-capitaliste», *L'Homme et la société*, nº 69-70, pp. 99-121.
LUKÁCS, Georg (1911): *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, dos volúmenes, Budapest.
— (1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en: Georg Lukács: *Werke II*.
— (1967): *Vorwort a: Geschichte und Klassenbewußtsein*, en: Georg Lukács: *Werke II*.
— (1962-1986): *Werke*. Neuwied/Berlín: Hermann Luchterhand Verlag.
MATTICK, Paul (1973): «Die Marxsche Arbeitswertstheorie und das Wert-Preis Problem», en Friedrich Eberle, *Aspekte der Marxschen Theorie*. Bd. I. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
PALMIER, Jean-Michel (2006): *Walter Benjamin. Le chiffonier, l'Ange et le Petit Bossu*. París: Klincksieck.
POHRT, Wolfgang (1995): *Theorie des Gebrauchswerts*. Berlín: Tiamat.
QUANTE, Michael y David P. SCHWEIKARD (eds.) (2016): *Marx-Handbuch. Leben- Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
REICHELT, Helmut (1970): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Fráncfort del Meno / Viena (nueva edición: Friburgo de Brisgovia: Ça Ira - Verlag, 2001).
— (2008): *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburgo: VSA-Verlag.
— y Reinhold ZECH (eds.) (1983): *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse: Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung*. Fráncfort del Meno - Berlín - Viena: Ullstein.

RICARDO, David (1817): «Principles of political economy and taxation», en *The Works and Correspondence of David Ricardo: Volume 1*, ed. Piero Sraffa, col. M.H. Dobb. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
ROSA, Hartmut (2013): *Beschleunigung und Entfremdung - Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
— (2016): *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
ROSDOLSKY, Roman (1968): *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'. Der Rohentwurf des Kapital 1857-1858*. Fráncfort del Meno / Viena: Europäische Verlagsanstalt (EVA) / Europa Verlag.
RUBIN, Isaak Iljitsch (1928): *Studien zur Marxschen Werttheorie*, introd. y trad. Annette Neusüss-Fögen (de la traducción americana inédita de la tercera edición rusa). Moscú/Leningrado, 1928. Fráncfort del Meno, 1973.
SCHLUCHTER, Wolfgang (1979): *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tubinga: Mohr.
— (2009): *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tubinga: Mohr.
SCHMIDT, Alfred (1962): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Fráncfort del Meno - Colonia: Europäische Verlagsanstalt.
SIMMEL, Georg (1900): «Philosophie des Geldes», en Georg Simmel, *Gesamtausgabe in 24 Bänden - Band 6: Philosophie des Geldes*, ed. de David P. Frisby y Klaus Christian Köhnke. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1989.
SKAMBRAKS, Hannes (1982): *Einführung in Marx' Schrift «Zur Kritik der politischen Ökonomie»*. Berlín: Dietz Verlag.
SMITH, Adam (1776): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
SOHN-RETHEL, Alfred (1970): *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
— (1985): *Soziologische Theorie der Erkenntnis*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
— (1989): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Revidierte und ergänzte Neuauflage*. Weinheim: VCH.
SOMBART, Werner (1902/1927): *Der moderne Kapitalismus. 3 Bände: Bd. 1. Die Genesis des Kapitalismus; Bd. 2: Die Theorie der kapitalistischen Entwicklung und Bd. 3: Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. Die Grundlagen*. Leipzig: Duncker und Humblot.
STEINER, Uwe (2004): *Walter Benjamin*. Stuttgart: Metzler.
TAYLOR, Charles (1975): *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

TERTULIAN, Nicolas (2016): *Pourquoi Lukács?* París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
THOMPSON, E.P. (1963): *The Making of the English Working Class*. Londres: Victor Gollancz; 2nd edition with new postscript, Harmondsworth: Penguin, 1968; third edition with new preface, 1980.
WASSMANN, Bettina y Joachim MÜLLER (eds.) (1979): *L'invitation au voyage. Festschrift für Alfred Sohn-Rethel*. Bremen: Wassmann.
WEBER, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, ed. Johannes Winckelmann. Tubinga: J.C.B. Mohr.
WIGGERSHAUS, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Múnich: DTV.
WILLIAMS, Raymond (1958): *Culture and Society*. Nueva York: Columbia University Press.
ZELENÝ, Jindřich (1962): *Die Wissenschaftslogik bei Marx und Das Kapital*. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt (original en checo: 1962; traducción alemana: 1968).

AUTORES

GUSTAVO LEYVA (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Filosofía por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Tubinga, Alemania. Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa desde 1991. Estancia postdoctoral en el Philosophisches Seminar de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg en el marco de una beca de la Fundación Alexander von Humboldt (2001-2003). Profesor e investigador en la Universidade Federal do ABC (Brasil) - Centro de Ciências Naturais e Humanas (2013-2014). Estancia de investigación en el Forschungskolleg Humanwissenschaften der Goethe-Universität in Kooperation mit der Werner Reimers Stiftung (Bad Homburg) con el apoyo de la Alexander von Humboldt-Stiftung (2019-2020). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Líneas de investigación: filosofía clásica alemana, hermenéutica y teoría crítica. Entre sus publicaciones destacan: *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (2005), *La Filosofía de la Acción* (2008) y *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales* (coeditado con Enrique de la Garza, 2012). Su publicación más reciente es: *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática* (Secretaría de Cultura / FCE, 2018). Correo electrónico: g.leyvm@gmail.com.

SERGIO PÉREZ CORTÉS (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Lingüística por la Universidad de París X - Nanterre y doctor en Filosofía por la Universidad de París I - Sorbonne. Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y miembro del Programa del Collège International de Philosophie, con sede en París, del que fue director del programa durante el período 2000-2006. Sus líneas de investigación son: oralidad, escritura y lectura; filosofía política y moral; la genealogía de los hábitos intelectuales, filosofía helenística y el pensamiento de Hegel, Marx y Foucault. Últimas publica-

ciones: *Soñar en la antigüedad. Los soñadores y su experiencia* (Anthropos, 2019) y junto a Carmen Trueba es editor del título *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* (Anthropos, 2019). Correo electrónico: spc0807@gmail.com.

JORGE RENDÓN ALARCÓN (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Ciencias Sociales. Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Es Investigador Nacional nivel II en el Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt). Entre sus publicaciones destacan las siguientes: es autor de los libros *Sociedad y conflicto en el estado de Guerrero* (Plaza y Valdés, 2003 y Contraste Editorial, 2019), *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel* (Ediciones Coyoacán, 2008), *Hegel, la autoconciencia de la libertad en la historia* (Contraste Editorial, 2018). En coautoría ha publicado *Octavio Paz, México y la Modernidad* (Contraste Editorial, 2014) y *Filosofía y sociedad hoy. Una conversación* (Contraste Editorial, 2017). Además, con Sergio Pérez Cortés, Gustavo Leyva Martínez y Gabriel Vargas Lozano, *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez* (ERA, 2013) y con Sergio Pérez Cortés, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de Hegel* (Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana - I, 2014). Coordinó, también, los libros *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales* (Universidad Autónoma Metropolitana - Juan Pablos, 2007) y, con Gustavo Leyva Martínez, *Luis Villoro. Filosofía, historia y política* (Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana - I, 2016). Correo electrónico: jrendona@hotmail.com.

* * *

PAULINA AROCH FUGELLIE (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa). Doctora en Humanidades por la Universidad de Ámsterdam. Tiene formación en teatro, literatura inglesa, estudios de África, teoría crítica y teoría poscolonial. Ha publicado dos libros de autora: *Shylock y el socialismo africano: El Shakespeare poscolonial de Julius Nyerere* (Universidad Autónoma Metropolitana - C y Universidad del Rosario, Colombia, 2019) y *Promesas irrealizadas: El sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo* (Siglo XXI *et al*., 2015). Como editora, cuenta con dos volúmenes: *Marx, Semiotics and Political Praxis* (número especial de *Open Cultural Studies*, 2018) y *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica* (con Gallegos, Madureira y Victoriano, Siglo XXI y Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa, 2019). Correo electrónico: p.aroch@gmail.com.

DIANA FUENTES (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco). Candidata a doctora en Filosofía Política por el Postgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, profe-

sor-investigador de tiempo completo Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco. Profesora del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Asistente de investigación del Dr. Bolívar Echeverría de 2008 a 2010. Ha realizado dos estancias de investigación en Francia, bajo la cotutoría del Dr. Michael Löwy. Miembro fundador de la Asociación Gramsci México (2018). Autora de diversos artículos y ensayos académicos sobre pensamiento crítico y marxismo. Correo electrónico: dianafuentes.fil@gmail.com.

JORGE GALINDO (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa). Doctor en Sociología por la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich. Profesor-investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Especialista en teoría sociológica clásica y contemporánea y en la teoría de sistemas sociales. Entre sus publicaciones destacan el libro *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología* (2008) y los artículos «Los operadores sociales reductores de la contingencia. Una propuesta teórica» (2016) y «Capitalismo y paradoja. Reflexiones en torno a la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia» (2019) (con Rodrigo Gómez). Correo electrónico: jorgegalindo45@hotmail.com.

STEFAN GANDLER (Universidad Autónoma de Querétaro). Doctor en Filosofía por la Universidad Goethe de Fráncfort. Estudió Filosofía, Ciencias Políticas, Filologías Romances, Estudios Latinoamericanos y el área básica de Física en la Universidad Goethe de Fráncfort, donde se tituló como maestro y doctor en Filosofía bajo la tutoría de Alfred Schmidt. Ha impartido cátedra de Filosofía y Teoría social en diferentes universidades dentro y fuera de México. Es autor de los libros: *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverrías* (FCE, 2007/2008/2015), *Fragmentos de Frankfurt* (Siglo XXI, 2009/2014), *El discreto encanto de la modernidad* (Siglo XXI, 2013), *Peripherer Marxismus* (Argument, 1999), *Materialismus und Messianismus* (Aisthesis, 2008), *Frankfurter Fragmente* (Lang, 2013). Es compilador de cinco libros, por ejemplo: *Teoría crítica: imposible resignarse* (Porrúa, 2016). Correo electrónico: stefan.gandler@gmail.com.

STEPHANIE GRAF (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctora en Filosofía Moral y Política. Doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana. Maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, durante la cual realizó un estudio social cualitativo sobre antisemitismo entre estudiantes. Posteriormente, ingresó al doctorado en Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Dedicó su disertación al proyecto de una Teología Inversa en el

pensamiento de Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, obteniendo el grado de doctora en octubre de 2019. Absolvió estancias de investigación en Buenos Aires (Argentina) y en Jerusalén (Israel). Sus intereses de investigación, aparte de los ya mencionados, son teoría crítica, marxismo, psicoanálisis, estética, teología política y secularización. Correo electrónico: steph.graf@gmx.at.

ESTEBAN KROTZ (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa / Centro de Investigaciones Regionales - Universidad Autónoma de Yucatán). Licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Múnich y maestro en Antropología Social (Ciudad de México). Actualmente es profesor-investigador en el Centro de Investigaciones Regionales de la Universidad Autónoma de Yucatán y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la misma universidad y en el postgrado del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus campos de trabajo son la historia y la filosofía de las ciencias antropológicas, la antropología política y jurídica, la filosofía intercultural y el pensamiento utópico. Correo electrónico: kroqui@prodigy.net.mx.

FRANCISCO JAVIER LUNA (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco). Doctor en Historia por la Universidad Nacional de México (Universidad Nacional Autónoma de México). Tesis doctoral sobre el papel del pensamiento pitagórico en la Revolución Científica. Principales áreas de interés científica son la historia del pensamiento del Renacimiento y la modernidad temprana, historia de la ciencia (especialmente cosmología) y la teoría de la historia. Ha impartido cursos en otras universidades de México y participado en grupos de investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México y la UACM trabajando temas de historia de la filosofía y del pensamiento. Entre 2015 y 2017 realizó una investigación d e postdoctorado e n l a Universidad de Barcelona, bajo la dirección de Miguel Ángel Granada, investigando sobre el problema del espacio en la cosmología de Johannes Kepler. Correo electrónico: lechuza@unam.mx.

ALEJANDRO NAVA TOVAR (Instituto Nacional de Ciencias Penales). Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana - Campus Iztapalapa (Universidad Autónoma Metropolitana - I). Ha sido galardonado con la Medalla al Mérito Universitario otorgada por la Universidad Autónoma Metropolitana - I tanto a nivel maestría como a nivel doctorado. Durante sus estudios doctorales realizó una estancia de investigación auspiciada por el Departamento de Intercambio Académico de Alemania (DAAD) en la Christian-Albrechts-Universität, de Kiel (Alemania) con el prof. Robert Alexy. El Dr. Nava ha dado conferencias en torno a temas de argumentación jurídica, filosofía del derecho, cri-

minología y filosofía política en distintas universidades en México, Alemania, Brasil, Ecuador, Suiza e Italia. También ha publicado ensayos, reseñas, traducciones y artículos en revistas y editoriales de notable prestigio en diversos idiomas y editoriales. Correo electrónico: alextobarkley@gmail.com.

MARGARITA OLVERA (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco). Doctora en Historiografía por la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco, integrante del Área de Pensamiento Sociológico del Departamento de Sociología y del Postgrado en Historiografía del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - A. Líneas de investigación: teorías interpretativas de la sociología y de la historiografía, historia de las ciencias sociales en México, historia y cambio conceptual, memoria y prácticas conmemorativas. Entre sus publicaciones recientes destacan: «Tiempo e investigación del pasado disciplinar. Las Revistas de Ciencias Sociales en México (1920-1928)», *Revista Historia y Sociedad* (Universidad de Colombia, 2020) y «Lucio Mendieta y los Congresos Nacionales de Sociología. Los entramados de la experiencia nacional e internacional», *El Instituto de Investigaciones Sociales en el espejo. Conmemoración de sus 80 años* (Instituto de Investigaciones Sociales / Universidad Nacional Autónoma de México, 2018). Correo electrónico: habril9@prodigy.net.mx.

SILVIA PAPPE (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco). Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora-investigadora titular C de tiempo completo del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, tiene perfil PRODEP y pertenece al Cuerpo Académico Consolidado de Historia e Historiografía. Imparte docencia a nivel licenciatura y en el postgrado en Historiografía. Ha dirigido tesis e idóneas comunicaciones de resultados. Ha sido coordinadora de la maestría en Historiografía de México (2003-2007) y del postgrado en Historiografía (2007-2011 y 2017-2019). Sus líneas de investigación se mueven en las fronteras disciplinarias de la historiografía y la literatura en las que considera el campo teórico de las modernidades y las vanguardias como visiones del mundo y actitudes cognitivas. A ello se agrega el proyecto en torno a memoria, representaciones visuales y artes efímeras. Pertenece a la Red de Investigadores de Teoría y Metodología de la Historia, y participa en el Seminario de Historia y Medios. Ha publicado varios libros y es autora de numerosos capítulos de libros. Correo electrónico: spappewillenegger@gmail.com.

MARÍA ANGÉLICA TAMAYO (Universidad Iberoamericana). Doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana - Ciudad de México. Gra-

duada en Historia por la Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá, maestra en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa. Profesora de asignatura, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana - Ciudad de México. Entre sus publicaciones se encuentran *Memoria, vida cotidiana y participación social femenina en una colonia popular* (2015) y *El movimiento de derechos humanos en Colombia y la reivindicación de la memoria histórica* (2019). Correo electrónico: matamayop@gmail.com.

ÍNDICE DEL VOLUMEN II

ÍNDICE GENERAL 7

INTRODUCCIÓN, *por Gustavo Leyva, Sergio Pérez y Jorge Rendón* 11

ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA

El *Manifiesto del Partido Comunista* como discurso de la modernidad futurista. Una lectura historiográfica desde la historia conceptual, *por Margarita Olvera* 21

Lecturas contemporáneas del *Manifiesto comunista*. El prólogo como reflexión, *por Silvia Pappe* 47

Marx entre la literatura y la historia. *El Dieciocho Brumario* y el materialismo histórico, *por Francisco Javier Luna* 74

Karl Marx y Gustave Flaubert: sobre las prestaciones inter-sistémicas entre ciencias sociales y literatura, *por Jorge Galindo y María Angélica Tamayo Plazas* 91

Invocaciones de Marx en una obra literaria del socialismo africano, *por Paulina Aroch Fugellie* 123

DESDOBLAMIENTOS Y (AUTO)CRÍTICA

Karl Marx y el problema de la existencia del Estado. La crítica de Hans Kelsen a algunas ideas de Marx sobre el Estado, *por Alejandro Nava Tovar* 157

El redescubrimiento marxista de la utopía en la primera obra de Ernst Bloch, *por Esteban Krotz* 173

«Sutilezas metafísicas y reticencias teológicas». La Teoría Crítica del mito y sus prefiguraciones en Marx, *por Stephanie Graf* 199

Karl Marx y sus dos conceptos de *ideología*, *por Stefan Gandler* 227

Enajenación y dialéctica en los confines de la comprensión de la crítica de Marx, *por Diana Fuentes* 246
Karl Marx y sus desdoblamientos: de la crítica de la abstracción y del fetichismo a la crítica de la razón, *por Gustavo Leyva* 259
AUTORES 359

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA | 110

La obra y el pensamiento de Karl Marx forman una parte esencial del legado filosófico, político, social y cultural en los últimos dos siglos. Su análisis y crítica del capitalismo, su recepción en las luchas sociales de los siglos XIX y XX, su incidencia en las Revoluciones del siglo pasado, las tentativas de su conversión en un discurso de legitimación de los regímenes de «socialismo real», su revitalización tras las experiencias provocadas por las recientes crisis económicas, las crecientes desigualdades y asimetrías y la destrucción de la naturaleza que han acompañado a los procesos de globalización lo han colocado de nuevo en un lugar central en el debate filosófico, político, económico y social. Los dos volúmenes que integran esta obra deben ser entendidos como el resultado de un esfuerzo colectivo e interdisciplinario con motivo de la celebración del bicentenario del nacimiento de Karl Marx y tienen que ser leídos por ello como dos partes de una misma reflexión colectiva sobre la vida, obra y pensamiento de Marx y, a la vez, sobre su significación para poder comprender nuestro presente y elaborar dentro de él perspectivas de futuros posibles. Este segundo volumen está dedicado a analizar la recepción, las conexiones, los desdoblamientos y la auto(crítica) del pensamiento de Marx.

GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ, SERGIO PÉREZ CORTÉS y JORGE RENDÓN ALARCÓN, profesores-investigadores de Tiempo Completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, han coordinado la presente obra.

ISBN: 978-84-17556-44-0
9 788417 556440

grupo editorial siglo veintiuno

www.anthropos-editorial.com